

مکتوبہ شریف
 ۲۶ ذی قعدہ ۱۴۱۵ھ
 ۲۵ دسمبر ۱۹۹۹ء
 کراچی

مثنیٰ التہذیب: اللہ کے نام سے شروع جو بہت مبارک،
 نہایت رحمت والا۔ تمام تفریق اس خدا کیلئے ہے جس نے ہمیں
 سیدھے راستے کی ہدایت دی۔

شرح التہذیب: مصنف نے اپنی کتاب تہذیب کو تسمیہ
 کے بعد الحمد للہ سے شروع کیا، کلام میں سب سے بہترین قرآن کی
 اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سب سے بہترین بنی کریم علیہ
 القلۃ والتسلیم کی حدیث پاک کی اقتداء کرتے ہوئے، ان پر اور ان
 کی آل پر (اور ان کے اصحاب پر بھی) صلوٰۃ و سلام ہو۔
 آقول: شارح نے اصحاب کے لفظ کو صراحتاً ذکر نہیں کیا، جو کہ ان کے
 شیعہ ہونے کی طرف اشارہ کر رہا ہے، لیکن اگر آل سے مراد کل مؤمن
 متقی لیا جائے تو شارح کے شیعہ ہونے کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔

شرح التہذیب: اگر آپ اعتراض کریں کہ ابتداء کی حدیث
 تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے متعلق روایت کی گئی ہے، لہذا
 دونوں میں موافقت کس طرح ہوگی؟

تو اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ تسمیہ کی حدیث
 کی ابتداء کو ابتداء حقیقی پر محمول کیا گیا ہے اور تحمید والی حدیث
 کی ابتداء کو ابتداء امانی پر یا ابتداء عرفی پر محمول کیا گیا ہے
 یا پھر دونوں حدیثوں کی ابتداء کو ابتداء عرفی پر محمول کیا گیا ہے
 (یا پھر دونوں حدیثوں کو ابتداء امانی پر محمول کیا جائے)
 آقول: شارح نے ایک احتمال بیان نہیں کیا جو کہ بین القوسین
 ذکر کیا ہوا ہے۔

ابتداء حقیقی: وہ ہے جو سب سے پہلے ہو اس سے پہلے کوئی نہ ہو۔
 ابتداء امانی: وہ ہے جو کسی شے سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو۔
 ابتداء عرفی: وہ ہے جو مقصود سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو یا نہ ہو۔
 تینوں کی مثال: ہمارا مقصود منطوق ہے، لیکن ہم نے
 سب سے پہلے تسمیہ ذکر کی جو کہ ابتداء حقیقی ہے، اور اس کے
 بعد حمد ذکر کی جو کہ صلوٰۃ و سلام سے پہلے ہے لہذا الحمد کے جواب
 امانی کی مثال مانا جائے گا اور جو اشیاء منطوق سے پہلے ذکر
 کی جائیں گی وہ سب ابتداء عرفی کی مثال بن جائیں گی۔

(هذه الامثلة من النایت والتعريفات من التشریح المنیب)

شرح التقدیب : حمد، یہ زبان کے ذریعے اختیاری خوبی پر تقریف کرنا
 خواہ رِعمۃ پر ہو یا غیر رِعمۃ پر ہو۔ (حمد کا مقابل ذکر و بیجو ہے)
 آقوال :- رِعمۃ کے معنی اعطاء نعمت، رِعمۃ کے معنی منتعم، اور
 رِعمۃ کے معنی مسرت ہے۔ (من ماشیہ رِعمۃ شالیجھانی)

ثناء کے 3 افراد ہیں 1 حمد 2 شکر 3 مدح
 شکر :- زبان یا دل یا دیگر اعضاء کے ذریعے اختیاری خوبی پر تقریف کرنا
 جو کہ رِعمۃ پر ہو۔
 مدح :- زبان کے ذریعے، اختیاری یا غیر اختیاری خوبی پر تقریف کرنا خواہ
 رِعمۃ پر ہو یا غیر رِعمۃ پر ہو۔

مدح کا مقابل بھی ذکر و بیجو ہے :-
 رِعمۃ پر ہو یا غیر رِعمۃ پر ہو۔
 مدح اور حمد کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت
 معلوم ہوا مدح اور حمد کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے جبکہ مدح اور شکر
 کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اسی طرح شکر اور حمد کے درمیان
 بھی عموم خصوص من وجہ ہے۔ (من الشریع الثنیہ)

شرح التقدیب : اور اللہ - اصحّ قول پر۔ اُس واجب الوجود ذات
 کا علم ہے جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے۔ اور اللہ اسمِ جلالة
 کے تمام صفات کمالیہ کے جامع ہونے پر دلالت کرنے کی وجہ سے
 اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کا کلام اس قوۃ میں ہو گیا ہے کہ کہا جائے کہ :-

حمد مطلقاً اُس ذات کے حق میں مُنحصَر ہے جو تمام صفات کمالیہ
 کی جامع ہے اس حقیقت سے کہ وہ ذات واقعی ایسی ہو اور وہ ذات واقعہ
 تمام صفات کمالیہ کی جامع ہو، مبالغۃً یا مجازاً اُس ذات کو تمام صفات
 کمالیہ کا جامع نہ مانا گیا ہو تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کہنا اُس شے کے دعویٰ
 کی طرح ہو گیا جو کہ اپنی دلیل اور برہان کے ساتھ ہو، اور اس کے
 پائیز ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ (یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰہ بھی اسیاد دعویٰ ہے
 جو اپنی دلیل و برہان کے ساتھ ہے اور اس بات کے سچے پھونے میں
 کوئی خفاء نہیں، کما تنبیہ)

آقوال :- اصحّ وہاں کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں صحیح قول موجود ہو۔
 اور صحیح وہاں کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں باطل قول موجود ہو۔

تو شارح کے نزدیک اسمِ جلالة اللہ کو کلی ماننے والا قول صحیح ہوا۔ لیکن
 صاحب التشریح المنیب مولانا محمد شبیر نعیمی انڈیا والے فرماتے ہیں کہ
 کلی والا قول صحیح نہیں کیونکہ اللہ اسمِ جلالة کلی ہوتا تو اس کو صفت

کیلیے استعمال کرنا جائز ہوتا حالانکہ یہ جائز نہیں۔ نیز اس کے کئی سونے سے
ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والا کوئی ایسا اسم باقی نہیں رہتا جس
پر اللہ عزوجل کی صفات کا حمل ہو سکے۔ (من التشریح المنیب)
واجب الوجود، جس کا عدم محال ہو اور وجود ضروری ہو (نقاب المنطق)
وَلَدَ لَا لَيْتَ: کی ضمیر کا مرجع اسمِ جلالة اللہ ہے۔ یہ بات قدیمی کتب
خانہ والی شرح التقدیب میں واضح ہے۔ نہ کہ مکتبہ بشری والی میں۔
مِنْ حَيْثُ: کے بعد بعض مرتبہ علت بیان کی جاتی ہے اور یہاں پر بھی
مِنْ حَيْثُ کے بعد علت بیان کی گئی ہے لہذا مفہوم یہ بنے گا کہ:
حمد مطلقاً اسی ذات کے حق میں منحصر ہے جس کا تمام
صفات کمالیہ کا جامع ہونا اسی وجہ سے ہو کہ وہ واقعی ایسی ہے۔
لہذا جس کے بارے میں تمام صفات کمالیہ کے جامع ہونے کو مبالغہ
یا مجازاً کہا گیا ہو اس کیلیے ہر حمد منحصر نہیں۔
بَيِّنَاتٍ وَ بُرْهَانٍ: یہ قدیمی کتب خانہ والی شرح التقدیب میں ہے اسی
اعتبار سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ جبکہ مکتبہ بشری والی میں بَيِّنَاتٍ کی جگہ پر
بَيِّنَاتٍ ہے۔

بَيِّنَاتٍ اور برہان مترادف ہیں (کما فی العاشیہ) برہان اس قیاس کو
کہتے ہیں جو یقینیات سے مؤلف ہو۔ (کما فی المرقاة و نقاب المنطق ص 37)
بہر حال: بعض مرتبہ دعویٰ ایسا ہوتا ہے جس پر دلیل دینے
کی حاجت نہیں ہوتی۔ کیونکہ دعویٰ کے انحراف دلیل کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔
مثلاً ہمارا دعویٰ ہے کہ: چار جفت ہے۔

دلیل یہ ہے کہ: چار دو برابر، برابر، برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے
جو دو برابر، برابر حصوں میں تقسیم ہو وہ جفت ہے
نتیجہ: چار جفت ہے۔ تو چار کا جفت ہونا ہی اپنی مدد
دلیل کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اسی طرح اَلْحَمْدُ لِلّٰہ میں جب ال کو جنسی یا استغراقی
لیا جائے اور اللہ کے ل جار کو اخفصاً ص کا مانا جائے تو اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کا
مفہوم ایسا دعویٰ بن جائے گا جو اپنی دلیل کی طرف اشارہ کرے گا۔
اَلْحَمْدُ کا مفہوم: ال کو جنسی مانا جائے تو مفہوم ہوگا جنسِ ص
ال کو استغراقی مانا جائے تو مفہوم ہوگا تمام افرادِ حمد۔
اللہ کا مفہوم: یہ وہ ذات ہے جو تمام صفات کمالیہ کی واقفہ

جامع ہے۔
اب اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کا معنی یہ ہوا کہ: تمام افرادِ حمد یا جنسِ حمد مطلقاً

اسی ذات کے ساتھ خاص ہے جو تمام صفات کمالیہ کی واقفہ جامع
اور اب یہ ایسا دعویٰ ہے جو اپنی درج ذیل دلیل کی طرف اشارہ

کر رہا ہے۔
صغریٰ: الحمد مطلقاً من صفات الکمال
کبریٰ: وکل من صفات الکمال منعمیر فی حق من هو مستجمع
لیتبع الصفات الکمالیة
نتیجہ: الحمد مطلقاً منعمیر فی حق من هو مستجمع لیتبع
الصفات الکمالیة۔ (اور وہ صرف ذات باری تعالیٰ ہے)
(کما فی تحفہ شاہجہانی)

اردو میں!
صغریٰ: کسی بھی حمد کا ہونا صفات کمالیہ میں سے ایک صفت ہے۔
کبریٰ: اور صفات کمالیہ میں سے کوئی بھی صفت ہو وہ خاص ہے اس
ذات کے ساتھ جو تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے
نتیجہ: کسی بھی حمد کا ہونا خاص ہے اس ذات کے ساتھ جو تمام
صفات کمالیہ کی جامع ہو۔ (اور وہ اللہ عزوجل کی ذات ہے)

فوائد:- بیسویہ سے جواب میں سوال کیا گیا کہ تمہاری مغفرت کا سبب کیا بنا؟
جواب دیا کہ: میرا یہ قول کہ اللہ اسیر جلالتہ اعز من المقارن ہے یعنی علم ہے۔
(من تحفہ شاہجہانی)

یہ بھی یاد رہے کہ قدیمی کتب فانہ والی شرح التقذیب کے تحت حاشیہ تہذیب
التقذیب ہے جو کہ عبدالرزاق پشاوری کا ہے۔ اور اس کے آخر میں خلاصۃ
العجیب علی ضابطۃ التقذیب مولانا عبدالحلیم لکھنوی صاحب کا ہے۔
جیکہ مکتبہ بشری والی میں حاشیہ تحفہ شاہجہانی ہے جو کہ
مولوی الہی بخش فیض آبادی صاحب کا ہے۔ پھر اصل مکمل تحفہ شاہجہانی
میں حاشیہ کے علاوہ منطقی قواعد پر فارسی میں منطقی تراکیب بھی ہیں
جو کہ مکتبہ بشری والوں نے حذف کر دی ہیں۔
منطقی تراکیب والا نسخہ بھی مل جاتا ہے۔ کاتب نے اس نسخہ کو
مولانا کا مران صاحب من کراچی کے پاس دیکھا تھا۔ اس کے علاوہ مولانا
شاہ رخ من جیلر اور مولانا مارون شاہ صاحب من کراچی کے پاس بھی
موجود تھا۔

کتاب التفسیر
تفسیر القرآن
کتاب التفسیر

شرح التفسیر: ہدایت، (مقتلہ کے نزدیک) یہ وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، یعنی مطلوب تک پہنچا دینا ہدایت ہے۔
(جیکہ اشاعرہ کے نزدیک) ہدایت، اُس راستہ کا دکھانا ہے جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو۔

ان دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ، پہلا معنی مطلوب تک پہنچانے کو مستلزم ہے،

تخلان دوسرے معنی کے (کہ یہ مطلوب تک پہنچانے کو مستلزم نہیں) اس لیے کہ اُس راستہ پر دلالت کرنا (جو مطلوب تک پہنچائے) اس بات کو لازم نہیں کرتا کہ وہ دلالت اسی راستے پر پہنچائے، تو یہ بھی دلالت مطلوب تک پہنچانے کو کیسے لازم کرے گی۔

آقول: ہدایت کا لغوی معنی ہے "راہ دکھانا"۔ پہلے مذهب الایمال الی الہی کے اعتبار سے مثال اس طرح بنے گی کہ، کوئی آپ سے فیضانِ مدینہ کا راستہ پوچھے تو آپ اُس کو فیضانِ مدینہ تک پہنچا دیں، یہ مطلوب تک پہنچانا ہوگا۔
جیکہ دوسرے مذهب اراءۃ الطريق پر مثال یہ ہوگی کہ آپ اُس

کو فیضانِ مدینہ کا راستہ سمجھا دیں، لہذا اب یہ لازم نہیں کہ وہ اُسی راستے تک پہنچے گا، اسی لیے یہ بھی لازم نہیں کہ وہ اپنے مطلوب فیضانِ مدینہ تک پہنچے۔
بہر حال مذکورہ دونوں مذهب پر اعتقاد میں ہیں کہ قرآن پاک میں

ہر جگہ ہدایت سے مراد ایمال الی الہی مطلوب نہیں لے سکتے اس لیے پہلا مذهب صحیح نہیں ہوا، اسی طرح ہر جگہ ہدایت سے مراد اراءۃ الطريق بھی نہیں لے سکتے اس لیے جمہور اشاعرہ کا مذهب بھی صحیح نہیں (کما سیاقی)

شرح التفسیر: اور دلالت کا پہلا معنی اللہ تعالیٰ کے قول
(وَمَا تَشَوْاْ فَلَقَدْ يَتَابِعُ مَا تَسْتَجِبُوْا الْعَمٰی عَلٰی الْقُدٰی) (فصلت ۱۷)
(اور ہم نے قومِ ثمود کو ہدایت دی تو انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو پسند کیا)

سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ (اگر ہدایت سے مراد ایمال الی الہی مطلوب ہوتا تو ثمود گمراہ نہ ہوتے حالانکہ یہ گمراہ ہوئے معلوم ہوا ہدایت کا معنی ایمال الی الہی مطلوب لینا صحیح نہیں) اور دلالت کا دوسرا معنی اللہ تعالیٰ کے قول

(اِنَّكَ لَا تَقْدِرُ مِنْ اَحَبِّتَ) (سورۃ القصص، ۵۶)
(بیشک آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دینگے)

سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان اور کام میں یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ حق کا راستہ دکھائے۔ (معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت میں ہدایت سے مراد اراءۃ الطريق نہیں لے سکتے)

شرح التقدیب، اور معنی مسعود بن عمر تقنا زانی کے اس کلام سے جو ماضی
کشاف میں ہے سے سمجھا جائیگا وہ یہ ہے کہ، ہدایۃ ایسا لفظ ہے جو
مذکورہ دونوں معنی میں مشترک ہے، اور جب معاملہ ایسا ہے تو ہر مذکور
دونوں اعتراض کا دفع ہو جانا ظاہر ہو گیا اور دونوں مذہبوں کے درمیان
پائے جانے والا اختلاف بھی اٹھ جائے گا۔ (گناسیاتی)

آقول :- معلوم ہوا ہدایۃ کا صرف ایک معنی بیان کرنا صحیح نہیں، اور یہی
مذہبی پہلے دونوں مذہب والوں سے ہو گئی۔ اور صحیح یہ ہے کہ لفظ ہدایۃ
مشترک ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے کہ کبھی عین سے مراد آنگہ تو کبھی
بائی والا چشمہ تو کبھی کوٹ اور معنی مراد ہوتا ہے، پھر کسی ایک معنی کو متعین
کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ قرینہ کبھی مالیہ ہوتا ہے اور
کبھی لفظوں میں موجود ہوتا ہے۔

اس لیے ہدایۃ کے کس معنی کو کس جگہ مراد لیا جائے اور کس جگہ
مراد نہ لیا جائے کی پہچان کروانے کیلئے کچھ قرائن لفظیہ بیان کیے جارہے

شرح التقدیب : اور حاشیہ تفسیر کشاف میں موجود معنی کے کلام کا
علامہ یہ ہے کہ :-

ہدایۃ، اپنے مفعول ثانی کی طرف لے کبھی بلا واسطہ بذات خود مفعول
ہوتی ہے۔ جیسے اهدانا الحق اهل المستقیم

2 اور کبھی الی کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے۔ جیسے والله یفقد
من یشاء الی صراط مستقیم

3 اور کبھی لام کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے۔ جیسے ان هذا القرآن
یفقدی لیتی منی اقوام۔ (اس کا مفعول اول الناس ہے اور لیتی سے مفعول
ثانی ہے)

تو پہلے استعمال پر ہدایۃ کا معنی ایصال الی المطلوب ہو گا اور
باقی دونوں استعمالوں پر ہدایۃ کا معنی ارادۃ الطریق ہو گا۔

آقول :- جب معاملہ ایسا ہے تو پھر سب سے پہلے اعتراض کا دفع اس طرح
ہو گا کہ :-

وَأَمَّا تَشَوُّذُ فَقَدْ يَنَالُهُمُ كَمَا بَعْدَ إِلَى الْحَقِّ مَحْذُوفٌ مَا نَابَ بَارِعًا كَمَا
ہم نے قوم نشود کو حق کی طرف راہ دکھائی تو انہوں نے ہدایۃ پر گمراہی کو
پسند کیا۔ اور یقیناً ارادۃ الطریق کے بعد گمراہی متصور ہے۔ (فان قع التزویر)

جبکہ دوسرے اعتراض کا دفع اس ہو گا کہ :-
إِنَّمَا لَا تَفْعَلُ مِنْ أَهْلِيَّتِ كَمَا بَعْدَ الْحَقِّ مَحْذُوفٌ مَا نَابَ بَارِعًا كَمَا

آپ جس کو چاہیں حق تک پہنچا دینے کیلئے ہدایت نہیں کرتے۔
 تو یہاں پر ابھال الی المطلوب کی تفسیر یہ ہے کہ ارادۃ اللہ کی کہ نبی کی
 شاف ارادۃ اللہ ہے۔ ابھال الی المطلوب نہیں۔ (فائدۃ الاعتراض)
 اعتراض ثالث :- پارہ ۲۹ سورۃ الذہر آیت عقبہ میں ہے
 اِنَّا عَدَّ بَيِّنَاتٍ لِّلشَّيْطَانِ مَا شَاءَ رَاۤءَ اِنَّا كٰفُرُوْنَ

اس آیت میں عَدَّ بَيِّنَاتٍ لِّلشَّيْطَانِ سے مراد ارادۃ اللہ ہے کیونکہ اگر
 ابھال الی المطلوب ہوتا تو پھر کُفْر کوئی نہ ہوتا۔
 معلوم ہوا کہ آپ نے جو قاعدہ بتایا تھا کہ میں تمہیں دُعا کی طرف تفسیر
 معتقدی ہو تو ابھال الی المطلوب مراد ہوگا صحیح نہیں کہ مذکورہ بالا آیت میں
 ایسا نہیں۔

جواب :- شروع میں بتایا گیا تھا کہ کچھ قرائن حالیہ ہوتے ہیں اور کچھ
 لفظی۔ اور مانتے نے حاشیہ کشاف میں بعض قرائن بیان کیے تھے۔ اور مذکورہ آیت
 میں اِنَّا شَاكِرُوْا وَاِنَّا كٰفُرُوْا کے الفاظ یا تو قرینہ لفظی ہیں یا یہ ایسے حالیہ
 قرینہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ عَدَّ بَيِّنَاتٍ لِّلشَّيْطَانِ
 میں ارادۃ اللہ طریق مراد ہے۔

2 یا پھر جواب کی تقریر اس طرح کی جائے کہ ۱۔ مانتے والے قرائن کا
 اعتبار اس وقت کیا جائے گا جبکہ کوئی اور قرینہ نہ ہو۔ مذکورہ آیت میں اِنَّا شَاكِرُوْا
 وَاِنَّا كٰفُرُوْا کے الفاظ قرینہ بن رہے ہیں اور ہم اس بات پر دلالت کر رہے ہیں
 کہ عَدَّ بَيِّنَاتٍ لِّلشَّيْطَانِ میں ارادۃ اللہ طریق مراد ہے۔ اس لیے دوسرے قرائن کی
 طرف نظر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اِنَّا شَاكِرُوْا وَاِنَّا كٰفُرُوْا کا قرینہ رب عزوجل کی
 طرف سے نازل شدہ ہے۔ فَاِنْقَمِرْ

دوسرا جواب پہلے جواب سے آؤ لای ہے۔ کیونکہ پہلے جواب کی صورت
 میں قرائن کا آپس میں ٹکرائو ہو رہا ہے۔ دوسرے جواب میں ایسا نہیں۔
 (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْغُیُوْبِ)

فائدہ : صاحب التشریح المنیب فرماتے ہیں کہ شارح بزدی کا یہ کہنا کہ مانتے
 کے حاشیہ کشاف سے معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ ہدایۃ مشترک ہے، صحیح نہیں
 بلکہ مانتے کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہدایۃ کو استعمال کے وقت
 دونوں معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ ورنہ اس کو ایک ہی معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے
 (یعنی ایک معنی ارادۃ اللہ طریق حقیقی معنی ہے دوسرا معنی مجازی ہے) اور یہی
 بات میرزا محمد علی ملا جلال علی التقدیب سے معلوم ہو رہی ہے۔

(فَحَدِّثْ)

یکم مارچ رات ۹:۳۵ سکھر

شرح التقدیب: پھر اس السید ہے راستے سے مراد یا تو عام کرتے ہوئے نفس
الامر میں پائے جانے والے امورِ حقہ ہیں یا اس سے مراد خاص دین اسلام کے
عقائد ہیں۔ اور پہلا معنی مراد لینا اولیٰ ہے اس وجہ سے کہ اس سے براءۃ
استقلال حاصل ہو جائے گی جو کتاب کی دونوں قسموں علیہ منطلق اور علیہ
کلام کی طرف قیاس کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوگی۔

آقول: نصاب المنطق میں ہے کہ جہان کی 3 قسمیں ہیں 1 جہان خارجی: جس میں
ہم سب، چاند، تارے وغیرہ ہیں۔ 2 جہان ذہنی: ذہنی تقویرات و تقدیبات
وغیرہ 3 جہان نفس الامر: وہ جہان کہ جس میں چیز اپنی حقائق پر ہو خواہ اس
کے بارے میں کوئی سوچے یا نہ سوچے۔ جیسے چار کا حقیقت ہونا۔ ہمارے ذہن میں
بھی ہے اور خارج میں بھی ایسا ہے۔ اگر ہمارے ذہن میں نہ ہوتا اور خارج میں بھی
نہ ہوتا تو بھی وہ حقیقت میں حقیقت ہے۔ اسی طرح آپ کا وہ ہوتا یا بیٹا
جو ابھی تک آپ کے ذہن میں بھی نہیں اور خارج میں بھی نہیں پھر بھی وہ
جہان نفس الامر میں مذکور ہیں۔

اب مانتے نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو سید ہے راستے کی ہدایت
دی ہے۔ اس سید ہے راستے سے مراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ عزوجل نے پھر
کو ان امورِ حقہ کی ہدایت دی ہے جو نفس الامر میں (حقیقت میں) حق ہیں۔ نہ کہ
وہ صرف ہمارے ذہن کے اعتبار سے حق ہیں۔

یہ تب تھا جب ہم نے سواء الطريق سے عام معنی مراد لیا۔ اور اگر
سواء الطريق سے خاص معنی مراد لیا جائے تو پھر مانتے کے قول کی مراد یہ ہوگی
کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو دین اسلام کے عقائد کی ہدایت دی اور یقیناً دین
اسلام کے عقائد نفس الامر میں پائے جانے والے امورِ حقہ ہیں سے بعض ہیں۔
اس لیے یہ معنی پہلے کہے عقابلے میں خاص ہوا۔

براءۃ استقلال: ہی کون ابتداء الکلام مناسبا للمعقود (التقرینات للبحرانی)
کلام کا ابتداء میں ہی معقود کے مناسب ہونا یا خطبہ میں ہی ایسے الفاظ استقلال
کرنا جو معقود کی طرف اشارہ کریں۔

پھر یا در ہے کہ مانتے نے اپنی کتاب تقدیب میں منطلق اور کلام
کو بیان کرنا تھا۔ علیہ کلام میں تو عقائد اسلام یہ ہوتے ہیں لیکن منطلق میں امور
حقہ بیان کیے جاتے ہیں خواہ وہ اسلامی عقائد میں سے ہوں یا نہ ہوں۔

معلوم ہوا کہ اگر مانتے کے قول سواء الطريق سے مراد پہلا عام
معنی امورِ حقہ لیا جائے تو براءۃ استقلال حاصل ہو جائے گی کہ علیہ منطلق اور
علیہ کلام میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اس لیے پہلا معنی مراد لینا
آزلی ہوا۔ فائدہ: مانتے کا تقدیب والاعلم کلام یا تو مشہور نہیں ہوا کہ ہم تک نہیں پہنچا
یا وہ لکھ نہیں پائے۔ (واللہ اعلم)

متن التقذیب: اور اس نے توفیق کو بہتر سا تھی بنایا۔

شرح التقذیب: لَنَا ظرفی لغو یا جَعَلَ کے متعلق ہے اور (اس صورت میں) لام کو انتفاع (فائدہ اٹھانے) کے معنی میں لینا ہوگا (کہ لام علت بیان کرنے کیلئے ہے) جیسا کہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول (جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا) میں لام انتفاع کیلئے ہے۔ (اس لفظ ترجمہ ہوگا کہ اس نے تمہارے فائدے کیلئے زمین کو پیچھونا بنایا ہے اور اگر لام تعلیلیہ ہوتا تو ترجمہ ہوتا کہ اس نے تمہارا وجہ سے زمین کو پیچھونا بنایا ہے۔ اور یہ یقیناً اللہ عزوجل کی شان کے لائق نہیں کہ اس کا کام کسی کی وجہ سے ہو یا کسی عرْفہ کیلئے ہو)۔

2 یا لَنَا ظرفی لغو لفظ رفیق کے متعلق ہے اور (اس صورت میں) حُضَانِ پر مضاف الیہ کا معمول مقدم ہو جائے گا (اور یہ صحیح ہے) کیونکہ لَنَا ظرف ہے اور ظرفی اُمید سے ہے جیسا کہ فاعل ہے لیکن یہ چیز ظرف کے علاوہ میں جائز نہیں۔ اور پہلا احتمال لفظ کے اعتبار سے اقرب تھا (معنی کے اعتبار سے نہیں) اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے اقرب ہے (لفظ کے اعتبار سے نہیں) اَقُولُ: لَنَا جار مجرور ہے اور جار مجرور کو ظرف میں شمار کیا جاتا ہے اور ظرف کیلئے کسی متعلق کا ہونا ضروری ہے اور ماتب کی عبارة میں موجود لَنَا کے متعلق کے بارے میں کُل ۶ احتمال ہیں کہ لَنَا کا متعلق جَعَلَ سے ہو یا توفیق سے ہو یا چیز سے ہو یا ۶ یا رفیق سے ہو۔ لیکن شارح نے صرف دو احتمال بیان کیئے ہیں باقی درمیان والے دو احتمال ذکر نہیں کیئے کیونکہ ان دونوں احتمالات پر غلامی لازم آتی ہے۔ (کتاب فی التشریح الضمیم) اِنْ شِئْتَ فَارْجِعْ اِلٰی تَفْصِيْلًا۔

بہر حال: لَنَا کا متعلق جَعَلَ سے ہے تو اس وقت لام تعلیلیہ ہوتا ہے اور جَعَلَ کے فاعل کی علت بیان کرتا ہے۔ لہذا ترجمہ ہوگا کہ اللہ عزوجل نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہتر بن سا تھی بنایا۔ اور یہ صحیح نہیں کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض ہیں یعنی کسی عرْفہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے افعال وجود میں آتے ہیں۔ اور یہ غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی عرْفہ کی وجہ سے وجود میں نہیں آتے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ یہاں پر لام انتفاع کیلئے ہے اور ہر جگہ پر جَعَلَ کے ساتھ آنے والا لام تعلیلیہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا میں لام تعلیلیہ نہیں بلکہ انتفاع کیلئے ہے۔ پھر شارح نے لَنَا کے متعلق کے بارے میں دوسرا احتمال بیان کیا کہ

لَنَا کا متعلق رفیق سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس پر بھی اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں لَنَا، رفیق کا معمول

شرح التفہیم: پھر اس سیدھے راستے سے مراد یا تو عام کر کے ہو گئے نفس الامر میں پائے جانے والے امورِ حقہ میں یا اس سے مراد خاص دین اسلام کے عقائد ہیں۔ اور پہلا معنی مراد لیا آؤں گا اس وجہ سے کہ اس سے براءۃ استعمال حاصل ہو جائے گی جو کتاب کی دونوں قسموں علیہ مطلق اور علیہ کلام کی طرف قیاس کرنے کی وجہ سے ظاہر ہو گی۔

اقول: انصاب المطلق^{۸۶} میں ہے کہ جہان کی ۳ قسمیں ہیں ۱ جہان فارجی: جس میں ہم سب جہان دارے وغیرہ ہیں۔ ۲ جہان ذہنی: ذہنی تقویٰ رات و نقد یقات وغیرہ ۳ جہان نفس الامری: وہ جہان کہ جس میں ہم اپنی حقائق پر ہو خواہ اس کے بارے میں کوئی سوچے یا نہ سوچے۔ جب چار کا حقیقت ہونا۔ ہمارے ذہن میں ہے اور خارج میں بھی ایسا ہے۔ اگر ہمارے ذہن میں نہ ہوتا اور خارج میں بھی نہ ہوتا تو بھی وہ حقیقت میں حقیقت ہے۔ اسی طرح آپ کا وہ پوتا یا بیٹا جو ابھی تک آپ کے ذہن میں بھی نہیں اور خارج میں بھی نہیں پھر بھی وہ جہان نفس الامر میں مذکور ہے۔

اب مانتے نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو سیدھے راستے کی ہدایت فرمائی ہے۔ اس سیدھے راستے سے مراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ عزوجل نے ہمارے امورِ حقہ کی ہدایت دی ہے جو نفس الامر میں (حقیقت میں) حق ہیں۔ نہ کہ وہ صرف ہمارے ذہن کے اعتبار سے حق ہیں۔

یہ تب تھا جب ہم نے سوائے طریق سے عام معنی مراد لیا۔ اور اگر سوائے طریق سے خاص معنی مراد لیا جائے تو پھر مانتے بقول کی مراد یہ ہو گی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو دین اسلام کے عقائد کی ہدایت دی اور یقیناً دین اسلام کے عقائد نفس الامر میں پائے جانے والے امورِ حقہ میں سے ہیں۔ اس لیے یہ معنی پہلے کے مقابلے میں خاص ہوا۔

براءۃ استعمال: یہی کوئی ابتداء کلام مناسبا للتحقیق (التقرینات للبرائی)^{۳۴} کلام کا ابتداء میں ہی مقصود کے مناسب پھرنا یا قطعہ میں ہی ایسے الفاظ استعمال کرنا جو مقصود کی طرف اشارہ کریں۔

پھر یہاں درج ہے کہ مانتے نے اپنی کتاب تفہیم میں مطلق اور کلام کو بیان کرنا تھا۔ علیہ کلام میں تو عقائد اسلام یہ ہوتے ہیں لیکن مطلق میں امورِ حقہ بیان کیے جاتے ہیں خواہ وہ اسلامی عقائد میں سے ہوں یا نہ ہوں۔

معلوم ہوا کہ اگر مانتے کے قول سوائے طریق سے مراد پہلا عام معنی امورِ حقہ لیا جائے تو براءۃ استعمال حاصل ہو جائے گی کہ علیہ مطلق اور علیہ کلام میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اس لیے پہلا معنی مراد لیا آؤں گا۔ فائدہ: مانتے کا تفہیم والاعلیٰ کلام یا تو مشہور نہیں ہوا کہ ہر ایک میں سے یا وہ کلف نہیں پائے۔ (واللہ اعلم)

۱۱
 ہے گا اور یہ لٹا رفیق کے مفاد کے بھی پہلے ہے اور یہ صحیح ہیں کہ مفاد الیہ کا معمول مفاد سے بھی پہلے ہو۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ نام ظرف میں جائز ہے ظرف کے علاوہ میں جائز نہیں یعنی مفاد الیہ کا معمول ظرف کے علاوہ کچھ اور ہو تو وہ معمول مفاد سے پہلے نہ کر کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ مثلاً مفاد الیہ کا کوئی معمول یہ ہو تو اس کو مفاد سے پہلے نہ کر کرنا صحیح نہیں۔
 یہ سب کچھ اس پر مبنی ہے کہ **يَتَوَسَّعُ** کا معنی "جائز ہونا" اور **لَا يَتَوَسَّعُ** کا "جائز نہ ہونا" کیا گیا۔ (کما فی التشریح الغیب)

لیکن میرے نزدیک تقریر اس طرح بھی ہے کہ: شارح نے جب لٹا کا تعلق رفیق سے کیا تو اعتراض ہوا اس صورت میں مفاد پر مفاد الیہ کا معمول مقدم ہو گیا جواب دیا کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ ظرف ہے اور ظرف ایسا ہوتا ہے جس میں ایسی وسعت ہوتی ہے جو وسعت ظرف کے علاوہ میں نہیں۔

اب اگر سوال ہو کہ پہلی تقریر میں کیا گیا کہ ظرف کیلئے جائز ہے دوسرے کیلئے جائز نہیں اور دوسری تقریر میں کیا کہ ظرف میں وہ وسعت ہے جو کسی اور میں نہیں۔ تو ابویہ بتا رہے کہ ظرف کیلئے جواز یا وسعت کیوں؟
جواب: دنیا میں کوئی ایسا فعل نہیں جو کسی ظرف زمان یا ظرف

مکان میں نہ ہو۔ اس لئے ظرف کہیں پر بھی ہوا اپنے عامل سے تعلق قائم کرنے کی صلاحیت یا جواز بنا لیتا ہے۔ جبکہ دیگر معمولات میں ایسا نہیں۔ اس لئے مفاد الیہ کا معمول ظرف جب مفاد سے بھی پہلے ہو گیا تو بھی اپنے عامل مفاد الیہ سے تعلق کرنے کی صلاحیت رکھ رہا ہے لہذا ظرف کیلئے جواز ہوا دوسرے معمولات کیلئے نہیں۔

وَالْأَدَلُّ أَقْرَبُ لَفْظًا: اور جب لٹا کا تعلق جمل سے کیا تو لفظی ترکیب کے اعتبار سے کوئی فراہمی لازم نہیں آ رہی اس لئے یہ لفظاً اقرب ہوا۔ لیکن معنی اقرب نہیں کیونکہ ایک تو لام کے تقلیدیہ ہونے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ اس صورت میں مفوم یہ بنے گا کہ:

اللہ عزوجل نے ہمارے لئے توفیق کو بنایا ہے، توفیق بہترین سائنس ہے۔ اب یہ شبہ لازم آیا کہ توفیق معنی کا بہترین سائنس ہے یا نہیں اگر نہیں تو پھر ماتن کی حمد غیر نعمت پر ہوئی حالانکہ حاصل شدہ نعمت پر حمد کرنا زیادہ اچھا ہوتا ہے۔ آقو کا حمد ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں ماتن کی حمد غیر آقو کا ہوئی کہ غیر نعمت پر حمد ہے۔ ثابت ہوا کہ یہ احتمال معنی اقرب نہیں۔

معاذ اللہ
سکون

والثانی معنی : اور جب تمہارا تعلق رفیق سے کیا تو اولاً اقرب نہیں کیونکہ
اس صورت میں تمہارا پہلے سے یہاں تعلق ہے اور تعلق ہی اس میں
تمہارا عامل ہے اور بیشک رفیق تعلق میں آتا ہے اور یہ
لیکن یہ احتمال معنی آخری ہے کیونکہ اب مغموم بنے گا کہ
اللہ تعالیٰ نے رفیق کو سب سے پہلے ہی مقرر کیا ہے اور اس صورت میں
توفیق معنی کا ساقی ضرور ہے اس واسطے کہ یہ توفیق کر حصول پر
ہوئی اس لیے یہ قہد اقویٰ ہی ہوگا۔

شرح التقذیب : توفیق : یہ تمام اسباب کو اچھے مطلوب کی طرف متوجہ کر دینا
آقول : مذکورہ توفیق کی تعریف اصطلاح شرع و عرف میں ہے ورنہ
لفظ میں صرف "توفیق" اسباب الی مطلوب" ہے یہ بھی یاد رہے کہ
الاسباب میں ال استغراقی لیا جائے اور شارع نے توفیق کی مختلف تعریفات
میں سے ایک تعریف کو ذکر کیا ہے باقی تعریفات کتب شافعیہ میں ہیں دیکھیں
معنی التقذیب : اور صلوٰۃ و سلام دونوں پر جن کو اللہ تعالیٰ نے ہادی
بنائے ہیں۔

شرح التقذیب : صلوٰۃ (الغزوة) معنی دعا ہے یہی طلب رحمت مگر جب
صلوٰۃ کی اسناد اللہ عزوجل کی طرف ہوگی تو طلب کہ معنی سے خالی ہو جائیگی اور اس سے
مبارک رحمت مراد لی جائیگی۔

آقول : پھر رحمت کا معنی بھی رفقہ قلب ہے یہ معنی بھی اللہ عزوجل کی شان
کے لائق نہیں اس لیے رحمت کا بھی معنی "امسان کونا" مراد ہوگا (شاہجہانی)
پھر صلوٰۃ کی نسبت اگر ملائکہ کی طرف ہو تو استغفار ہوتا ہے اور انسانوں کی طرف ہو
تو دعا اور خوش و خیر کی طرف ہو تو تسبیح مراد ہوتا ہے (التشریح الثقیب)

شرح التقذیب : معنی نے آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کے السیر مبارک
کو تفسیر اور عزریگی کی وجہ سے صراحت بیان نہیں کیا اور اس بات پر تنبیہ کرنے
کیلئے بیان نہیں کیا کہ بیشک جو وہی رسالت (آرسلہ) میں ذکر کیا گیا ہے
وہ اس مرتبہ میں ہے کہ اس سے ذہن کا تبادر صرف آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام
کی طرف ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں کیونکہ وہی رسالت کے کامل فرد ہمارے
بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں)

اور مصنف نے تمام مقامات میں سے اس وہی رسالت کو اختیار کیا
اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ وہی رسالت ہاں تمام مقامات کہاں کو مستلزم ہے
اس کے ساتھ یہ بھی کہ آرسلہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ
آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام رسول ہیں اور بیشک رسول ہونا ہی ہونے سے
درجہ میں اوپر ہے کیونکہ رسول وہی ہوتے ہیں جن کی طرف وہی اور کتاب

بھیجی گئی ہو

آقُول : رسول اور نبی کی تقریب میں مختلف اقوال ہیں ان میں سے ایک قول شارح نے بیان کیا ہے باقی اقوال التشریح المنیب میں مذکور ہیں۔

شرح النقدیب : هُدًى (نقوی اعتبار سے) یا تِلْكَ مَا تَنْتَ كَيْ قَوْل "أَذْشَلَهُ" کا مفعول لہ ہے، اور اس وقت هُدًى بمعنی ہدایۃ اللہ مراد لیا جائے گا تاکہ هُدًى مصدر فعل مَعْلَل یہ (لَا رُسُلَ) کے فاعل کا فعل ہو جائے۔ (کیونکہ مفعول لہ کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ جس فعل کی علت بیان کر رہا ہے اُس فعل کے فاعل کا فعل بنے۔ اور یہاں پر هُدًى آرْسَل کی علت بیان کر رہا ہے اور آرْسَل کا فاعل ذاتِ باری تعالیٰ ہے اس لیے هُدًى بمعنی ہدایۃ اللہ لینا سہولت ہے۔
2 یا هُدًى فاعل کا حال ہے (لَا رُسُلَ) کے فاعل اللہ عزوجل کا

حال ہے)

3 یا هُدًى مفعول پہ کا حال ہے (لَا رُسُلَ) کی ہ ضمیر کا حال بنے ہ ضمیر سے مراد آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں)

اور اس وقت (آقُول) دونوں صورتوں میں هُدًى مصدر اسم فاعل ہادی کے معنی میں ہوگا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ هُدًى کا اطلاق ذوالحال پر مبالغہ کیا گیا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے زیدٌ عَدُوٌّ زیدٌ عدل ہے۔
آقُول :- مذکورہ عبارت میں شارح نے هُدًى کے 3 نقوی احتمال اور ان پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

احتمال اول : هُدًى، آرْسَل کا مفعول لہ ہو۔

اعتراض :- اس صورت میں آرْسَل کا فاعل اللہ عزوجل ہے اور هُدًى کا فاعل آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ حالانکہ هُدًى کا فاعل وہ ہیں ہونا چاہیے تھا جو آرْسَل کا فاعل ہے کیونکہ مفعول لہ جس فعل کی علت بیان کرتا ہے اُس فعل اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہی ہوتا ہے۔ اور یہاں پر ایسا نہیں کیونکہ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے تاکہ وہ لوگوں کو ہدایت دیں۔

شارح کی طرف سے جواب : هُدًى بمعنی ہدایۃ اللہ ہے اس کا مفعول یہ ہے تاکہ "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے تاکہ وہ لوگوں کو اللہ عزوجل کی ہدایت دیں۔" (فلا اعتراض علیہ)

اعتراض :- مفعول لہ اور فعل مَعْلَل یہ کازمانہ ایک ہوتا ہے لیکن یہاں پر آقُول کا زمانہ پہلے ہے اور ہدایۃ دینے کا زمانہ بعد میں ہے۔

جواب : دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے اکثری قاعدہ ہے قاعدہ کلیہ نہیں آیا یہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مفعول لہ کا زمانہ فعل مَعْلَل یہ کے زمانے سے پہلے ہے

باقی دو روز کا زمانہ ساتھ ساتھ ہوا مفعول لے کا بعد میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔
(کما فی التشریح المنیب)
(فاندفع الاعتراض ایضا)

احتمال ثانی: ہڈی اسیر ملامتہ فاعل کا حال ہے۔
اعتراض: ہڈی مصدر ہے جو کہ وصف معنی ہے اور وصف معنی کا حمل ذات پر
بلا واسطہ جائز نہیں (بیان حرف کے واسطے سے جائز ہوتا ہے جیسے القائل لزیجر
یا زید ذو مال) عبارت کا ترجمہ یہ ہے گا کہ "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو
بھیجا ہے اس حال میں کہ اللہ عزوجل ہدایت ہے۔"

جواب: ہڈی مصدر ہے اور مصدر اسیر فاعل یا اسیر مفعول کے معنی میں
بھی استعمال ہوتا ہے۔ تو یہاں پر بھی ہڈی بمعنی اسیر فاعل ہا دی کے معنی میں
ہے۔ لہذا ترجمہ ہوگا "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا اس حال میں کہ
اللہ عزوجل ہادی ہے۔" (فلا اعتراض علیہ)

یہ جواب یہ دیا جائے کہ: بعض مرتبہ مجازاً مبالغہ بیان کرنے کیلئے وصف
معنی کا حمل ذات پر کیا جاتا ہے جو کہ جائز ہے۔ جیسے زید عدل زید تو سیرا یا
عدل ہے۔ اسی طرح یہاں پر ترجمہ ہوگا کہ "اللہ عزوجل سیرا ہدایت ہیں۔"

احتمال ثالث: ہڈی آرستہ کی ہضمیر مفعول بہ کا حال ہو اور اس
ضمیر کا مرجع آقا علیہ السلام ہیں۔ اس پر بھی اوپر والا مذکورہ الاعتراض اور
جوابات ہونگے۔ پہلی صورت پر ترجمہ ہوگا کہ "اس حال میں کہ آقا علیہ السلام
نیا دی ہیں۔" دوسری صورت پر ترجمہ ہوگا کہ "اس حال میں کہ آقا علیہ السلام
سیرا ہدایت ہیں۔" (فایضاً)

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عنقریب متن میں آنے والے لفظ نوراً
میں بھی ترکیب نئی کے ۳ احتمال وہ ہیں ہونگے جواب بھی ہڈی کے گذرنے اور
جو اعتراضات و جوابات یہاں ہوئے وہ بھی اعتراضات و جوابات نوراً میں
ہونگے۔ (فایضاً)

کسی اور کو ان کی ہدایت حاصل کرنا لائق ہے“ (ولا اشكال عليه)
 پھر شارح نے غوبالاختدایہ حقیق کی ترکیب کے 4 احتمال
 بیان کیے۔

1۔ یہ جملہ اسمیہ ہو کر اپنے سے پہلے فعلی ہڈی کی صفت بن جائے۔
 اس صورت میں ہڈی کو صرف حال مانا جاسکتا ہے مفعول لے نہیں۔
 اس ترکیب پر ترجمہ :- ”صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ تعالیٰ نے ایسا ہادی بنا کر
 بھیجا کہ ان ہی کی ہدایت پانے کے لائق ہے“
 اس میں ہادی ہونا رسول کا حال بن رہا ہے۔ اور اگر ہادی ہونا اللہ
 عزوجل کا حال ہو تو ترجمہ درج ذیل ہوگا۔

”صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا درانحالیکہ بھیجے
 والا ایسا ہادی ہے کہ ان ہی کی ہدایت پانے کے لائق ہے“
 2۔ حائین مترادفین : ایک ذوالحال کے دو حال ہوں تو ان کو حائین مترادفین
 کہا جاتا ہے۔

لہذا ایساں پر بھی ہڈی جس کا حال ہے تو غوبالاختدایہ حقیق بھی
 اسی کا حال بن جائے۔

دونوں اسیر جلالة اللہ عزوجل کے حال بن جائیں تو ترجمہ ہوگا۔
 ”صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا اس حال میں کہ بھیجے
 والا ہادی ہے اور اس حال میں کہ بھیجے والے کی ہدایت پانے لائق حق ہے“
 اور اگر دونوں آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حال بن جائیں تو ترجمہ ہوگا۔
 ”صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا اس حال میں کہ بھیجے
 ہوئے ہادی ہیں اور اس حال میں کہ بھیجے ہوئے کی ہدایت پانے لائق حق ہے“
 3۔ حائین متدافین : ایک ذوالحال کے حال سے دوسرا ذوالحال بنا کر پھر
 اس دوسرے کا بھی حال بیان کرنا۔

یہاں پر بھی پہلے اسیر جلالة فاعل ذوالحال ہیں یا آقا علیہ الصلوٰۃ
 والسلام کی طرف راجع ضمیر مفعول یہ ذوالحال ہے۔ پھر ان کا حال ہڈی بہننے
 ہادی ہے پھر ہادی سے حق ضمیر نکال کر ذوالحال بنائیں اور حق بالاختدایہ
 حقیق جملہ اسمیہ ہو کر حق ضمیر کا حال یہ دونوں ملکر ہادی کا فاعل پھر ہادی
 اپنے فاعل سے ملکر اسیر جلالة یا آقا علیہ السلام کا حال بنادیں۔

اس صورت میں ترجمہ : ”صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا
 1) یا تو بھیجے والے کا ہادی ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی ہدایت پانے کے لائق ہے
 2) یا بھیجے ہوئے کا ہادی ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی ہدایت پانے کے لائق
 (اول للہ والثنی للرسول عزوجل و صلی اللہ علیہ وسلم)

4. **هُوَ بِالْاِغْتِدَاءِ حَقِيقٌ** کو ایک نیا جملہ اسمیہ بنا دیا جائے اور اس کا اپنے ماقبل زمانے سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کو جملہ مستانفہ کہنا جانا ہے۔

فائدہ ۵: یہاں ترکیب کا پانچواں احتمال بھی ہے وہ یہ کہ **هُوَ** آؤں کے فاعل اسیر جلالة کا حال ہیں اور جملہ اسمیہ آؤں سلک کی متعبرہ مفعول یہ آقا علیہ السلام کا حال ہیں۔ (التشبیہ المینب)

آؤں: اور چھٹا احتمال یہ کہ پانچویں احتمال کا الٹ کر دیں۔ تو ان دونوں احتمالات میں نہ حالین مترا دقین ہوگا اور نہ ہی مترا دقین ہوگا۔ لیکن ان دونوں احتمالات میں کچھ محذوفات نکالنے پڑیں گے اس لیے شارح نے ان کو بیان نہیں کیا۔

متن التقذیب: اور ایسا نور بنا کر بھیجا کہ ان ہی اقتداء کرنا ہم کو لائق ہے **شرح التقذیب:** اور ماتن کے قول **نورًا** کو آنے والے جملے (یہ الاقتداء یلیق) کے ساتھ (ترکیب میں) ویسا ہی کیا ہے (جیسے **هُوَ** کو **هُوَ بِالْاِغْتِدَاءِ حَقِيقٌ** کے ساتھ ترکیب میں بنایا)

آؤں: جیسے **هُوَ** میں ہوا تھا ویسے ہی **نورًا** میں ہوگا کہ **نورًا** اگر مفعول لہ ہے تو **نورًا** اللہ کی تاویل میں ہوگا اور اگر حال ہے تو فاعل سے یا مفعول سے تو **مُتَوَرِّدًا** اسیر فاعل کے معنی میں یا بطور مبالغہ کے حمل ہوگا اور یہ الاقتداء یلیق میں ترکیب کے وہ ہی کاحتمالات ہونگے جو **هُوَ بِالْاِغْتِدَاءِ حَقِيقٌ** میں تھے۔

1. مفعول لہ کے اعتبار سے ترجمہ: اللہ عزوجل نے ان کو بھیجا ہے تاکہ اللہ کا نور لوگوں کو دیں
2. اسیر جلالة فاعل کے حال بننے کے اعتبار سے: اللہ عزوجل نے ان کو بھیجا ہے اس حال میں کہ بھیجنے والا روشن کرنے والا ہے

3. آقا علیہ السلام مفعول یہ کے حال بننے کے اعتبار سے: اس حال میں کہ بھیجے ہوئے روشن کرنے والے ہیں
4. بطور مبالغہ حال بننے کے اعتبار سے: اس حال میں کہ بھیجنے والے نور ہیں یا بھیجے ہوئے نور ہیں۔

آخری 3 صورتوں میں یہ الاقتداء یلیق نور کی صفت بننے کے اعتبار سے ترجمہ ہے۔ ایسے روشن کرنے والے ہیں یا ایسا نور ہیں کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے۔
حالین مترا دقین کے اعتبار سے: اس حال میں کہ وہ روشن کرنے والے ہیں اور اس حال میں کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے۔

حالین مترا دقین کے اعتبار سے املوۃ و سلام ہوا ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا یا تو بھیجنے والے کا روشن کرنے والا ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے یا بھیجے ہوئے کا روشن کرنے والا ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے
(فیافقر)

من التذیب : ان ہی کی ہدایت پانے کے لائق ہے۔

شرح التذیب : ہو بالافتاء اور میں الافتاء مصدر مفعول کے
ملیئے رکھا گیا ہے۔ یعنی اس کی تاویل یا ن یقتدی یہ سے کی جائے گی۔ (ترجمہ
ہوگا ان ہی سے ہدایت ملی جائے)

اور ہو بالافتاء حقیقہ پورا جملہ اسمیہ یا تو مانتے کے
قول عدی کی صفت ہے 2 یا (عدی اور یہ پورا جملہ) دونوں حالتیں مترادف ہیں
3 یا دونوں حالتیں متضاد ہیں 4 یا یہ نیا جملہ استیفاء فیہ بھی ہو سکتا ہے۔
(یعنی ترکیب کے اعتبار سے اس جملے کا اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہو)

آقول :- فعل معروف کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے جیسے ضربت اس نے مارا
اور فعل مجهول کی نسبت مفعول کی طرف ہوتی ہے جیسے ضربت وہ مارا گیا۔ اسی طرح
مصدر کی بھی دو قسمیں ہیں کہ مصدر معروف کی نسبت فاعل کی طرف ہوگی جیسے
صرف مفعول ضربت یضرب ضرباً میں ضرباً کا معنی ہے اس کا مارنا۔ اور مصدر
مجهول کی نسبت مفعول کی طرف ہوگی جیسے ضربت یضرب ضرباً میں ضرباً کا
معنی ہے اس کا مارا جانا۔
فائدہ : اسی وجہ سے صرف مفعول میں مصدر کو دو مرتبہ ذکر کیا جاتا ہے۔

بہر حال : شارح نے الافتاء کے بارے میں کہا کہ یہ جہنی للمفعول
ہے یعنی اس کی نسبت مفعول کی طرف ہے فاعل کی طرف نہیں۔ کیونکہ اگر یہ فاعل کیلئے
ہے تو وہ فاعل یا تو اللہ عزوجل نہیں گئے یا آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام (کہ الافتاء
سے پہلے ان ہی کا ذکر گذرا) اور دونوں صورتوں میں بے آدہی ہے۔ اس لیے کہ اس
صورت میں ترجمہ ہوگا "ان ہی کو ہدایت لینا لائق ہے" لہذا مانتا پڑے گا کہ الافتاء
مفعول کیلئے ہے کہ اب ترجمہ ہوگا "ان ہی سے ہدایت لی جائے" (وَقَوَّ الصَّيِّغُ)

اعتراض : الافتاء فعل لازم کا مصدر ہے اس لیے الافتاء بھی لازم ہوا۔
اور لازم کی نسبت مفعول کی طرف کرنے کیلئے حرف جر باء کا سہارا لیا جاتا ہے۔
جیسے ذہبت یہ (اس کو لے جایا گیا) اس لیے حالت کی عبارت میں الافتاء کو
جہنی للفاعل مانا جائے۔ کیونکہ حالت کی عبارت میں یہ نہیں ہے تو الافتاء جہنی للمفعول
نہیں ہو سکتا اس لیے جہنی للفاعل مانا جائے گا۔

جواب : شارح نے بآ ن یقتدی یہ کے ذریعے تفسیر کر کے جواب دیا کہ حالت
کی عبارت میں یہ محذوف ہے۔ اس لیے الافتاء جہنی للمفعول ہوگا۔

دوسرا جواب بہ التذیب میں ہے کہ الافتاء کو جہنی للفاعل مانا
جا سکتا ہے لیکن اس صورت میں فاعل اللہ عزوجل و آقا علیہ السلام کے علاوہ کو
مانتا ہوگا۔ اس صورت میں تقدیر عبارت بآ ن یقتدی یہ حقیقہ ہوگی ترجمہ

ماہنامہ
جلد ۲۴
صفحہ ۹۰۳

شرح التذیب: ماتن کے قول یہ الاقتداء یلیق میں یہ کا تعلق الاقتداء

کے ساتھ ہے نہ کہ یلیق کے متعلق ہے۔ کیونکہ ہمارا ان کی اقتداء کرنا ہمارے لائق ہے نہ کہ

ان کے لائق ہے (کہ وہ ہماری پیروی کریں)

اس لیے کہ پیروی کرنا ہمارے لیے کمال کی حالت ہے نہ لہذا کہ ان کا کمال ہے (کہ وہ ہماری اقتداء کریں)

اور یہ طرف کو مقدم کرنا ہمارے ارادے سے ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بیشک آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مذهب باقی تمام انبیاء کرام علیہم السلام کے مذہبوں کا ناسخ ہے۔

اور باقی ائمہ کرام کی اقتداء کرنا تو اس کے بارے میں کیا گیا ہے کہ یہ حقیقت بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہی اقتداء کرنا ہے

یہ بھی کیا گیا ہے کہ یہاں پر حصر اضافی ہے جو کہ تمام انبیاء کرام علیہم السلام کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے۔

حصر: لغة: العنق. اصطلاحاً: تفصیل آقا الاقرین بالآقر. (ماشیہ تلخیص المفتاح ص ۴۶) **آقول:** ماتن کے قول یہ الاقتداء یلیق پر اعتراض ہوا کہ یہ کا تعلق یلیق فعل سے ہوگا تو ترجمہ ہوگا "ان کو لائق ہے کہ پیروی کریں" اور یہ بات آقا علیہ السلام کے

شان کے لائق نہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے جواب دیا کہ یہ کا تعلق الاقتداء سے ہے جس کا ترجمہ ہوگا کہ "ان میں سے کسی اقتداء کرنا لائق حق ہے" اور یہ بالکل درست ہے۔

پھر شارح نے کہا کہ یہ کو الاقتداء سے پہلے ذکر کرنے میں حصر کا فائدہ مل رہا ہے کیونکہ مؤخر چیز کو مقدم کرنے سے حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یعنی صرف آقا علیہ السلام کی اقتداء کی جائے۔

اس حصر سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ باقی انبیاء کرام علیہم السلام کے مذهب منسوخ ہیں ان کی اقتداء نہیں کی جائے گی۔

پھر اس حصر پر اعتراض ہوا کہ ائمہ اربعہ کی پیروی و اقتداء کیوں کی جاتی ہے؟

شارح نے جواب دیا کہ ان کی اقتداء کرنا اہل میں آقا علیہ السلام کی ہی پیروی کرنا ہے کیونکہ ائمہ کرام جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں ہوتا ہے اس لیے ان کی اقتداء حقیقتہً آقا علیہ السلام کی اقتداء کرنا ہے۔

اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ ماتن کے قول میں حصر کلیہ نہیں ہے بلکہ یہاں پر حصر اضافی ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام میں سے صرف آقا علیہ السلام کی اقتداء کی جائے گی۔ باقی ائمہ کرام کے اعتبار سے حصر نہیں ہے۔

مَنْ التَّقْذِيبُ: (اور صلوة و سلام ہو) اُن کے ان آل و اصحاب پر جو سچائی کی تمام راہوں میں تقویٰ کی وجہ سے خوش بخت ہوئے، اور حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے۔

شرح التقذیب: آل کی اصل اہل ہے جو اہل کی دلیل سے ثابت ہے، آل کا استعمال صرف اشراف میں ہوتا ہے، اور بنی کریم کی آل سے مراد ان کی وہ اولاد مراد ہے جو معصوم ہے۔ اور اصحاب وہ مؤمن ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں بنی کریم علیہ السلام کی صحبت کو پایا ہو (اور ایمان کی حالت میں وصال ہوا ہو)

أَقُولُ: اُھیل تغیر ہے اور تغیر سے شیخ کی اصلیت معلوم ہو جاتی ہے اس لیے معلوم ہوا کہ آل میں دوسرا ہمزہ فاء سے تبدیل ہو کر آیا ہے۔ یہ بھریوں کا موصی ہے لیکن کوئیوں کے نزدیک آل کی اصل آؤل ہے اور اس کی تغیر اُھیل ہے باقی اُھیل اہل کی تغیر ہے۔

آل اور اہل کے استعمال میں فرق: ۱۔ آل اشراف کے ساتھ خاص ہے خواہ اشراف دینی ہوں یا دنیاوی ہوں جیسے آل بنی اور آل فرعون جبکہ اہل غیر اشراف میں استعمال ہوتا ہے جیسے اہل حجاز۔

۲۔ آل کا استعمال مذکر کے ساتھ خاص ہے۔ اس لیے آل فاطمہ جائز نہیں۔ جبکہ اہل مؤنث میں بھی جائز ہے۔ جیسے اہل زینب۔

۳۔ آل کا استعمال ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے اس لیے آل زمان جائز نہیں۔ جبکہ اہل غیر ذوی العقول میں بھی جائز ہے جیسے اہل مصر۔ (التشریح المنیب)

بسط آل بنی کی مراد میں مختلف احوال ہیں ان میں ایک قول یہ ہے کہ آل بنی سے مراد ہر مؤمن متقی ہے۔ لیکن شارح نے لکھا کہ آل بنی سے مراد ان کی اولاد معصوم ہے۔ ان کو معصوم کہنے کی وجہ سے شارح عبد اللہ یزدی کو "شیعہ امامیہ" کہا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک صرف انبیاء کرام اور ملائکہ علیہم السلام معصوم ہیں۔

اصحاب کی واحد صائب ہے جس کا لغوی معنی ساتھی ہے۔ اصحاب کا لفظ عام ہے لیکن صحابہ کا لفظ خاص ہے کہ اصحاب کا اطلاق اصحاب بنی پر بھی ہوتا ہے اور اصحاب غیر بنی پر بھی۔ لیکن صحابہ کا اطلاق صرف اصحاب بنی پر ہوتا ہے۔

شرح التقذیب: متناہج کی واحد تصفیج ہے اس کا معنی واضح راستہ ہے جبراً اعتقاد جب واقع کے مطابق ہو تو واقع بھی جبراً اعتقاد کے مطابق ہوگا کیونکہ مفاعلت دونوں طرفوں سے ہوتی ہے۔ پھر اس حیثیت سے کہ جبراً اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو میدق نام رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ جبراً اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو حق نام رکھا جاتا ہے۔ اور کبھی میدق اور حق کا اطلاق مطلقاً نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

اقول: خبر، وہ قول ہے جو صدق و کذب دونوں کا اقبال رکھے۔ اور اعتقاد قلب کی وہ کیفیت ہے جو کسی شے کے ساتھ مربوط ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ معلوم ہوا خبر قول کی صفت ہے اور اعتقاد قلب کی صفت ہے۔ پھر جب یہ دونوں واقع کے مطابق ہونگے تو واقع بھی ان کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ مطابقت باب مفاعلہ سے ہے اور اس کا فاعل اشتراک ہے اس لیے مطابقت دونوں طرفوں سے ہوتی۔

پھر صدق اور حق کی تعریفات میں فرق اس طرح رکھا گیا ہے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو اس کا نام صدق ہے۔ کیونکہ صدق کا لغوی معنی ہے کسی شے کے بارے میں اس طرح بتانا جیسا کہ وہ شے ہے۔ اور غور کرو تو معلوم ہوگا کہ مذکورہ تعریف صدق کے لغوی معنی پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کو صدق کہا۔

پھر خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو اس کا نام حق ہے کیونکہ حق کا لغوی معنی ہے کسی کام کا ثابت شدہ ہونا اور مذکورہ تعریف حق کی لغوی تعریف پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کو حق کہا۔

ایک وجہ تھناست یہ بھی ہے کہ مطابق والی تعریف کا نام صدق اس لیے ہے کہ صدق کا پہلا حرف کسر والی ہے تو کسر والی کیلئے کسر والا نام رکھا۔ اور مطابق والی تعریف کا نام حق اس لیے کہ حق کا پہلا حرف فتح والی ہے تو فتح والی کیلئے فتح والا نام دیا۔ (کتاب فی التشریح المتنبی)

یاد رہے کہ صدق کا مقابل کذب ہے اور حق کا مقابل باطل ہے۔ اور مذکورہ بالا فرق تعریفات کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ استعمال میں صدق کا اطلاق صرف اقوال پر کیا جاتا ہے جبکہ حق کا اطلاق اقوال، ادیان، مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ تو ان دونوں میں عمر و ضرور مطلق کی نسبت ہوتی۔ پھر یہ بھی یاد رہے کہ کبھی مجازاً صرف نفس مطابقت پائی جائے تو اس کو صدق و حق کہتے ہیں کسی بھی اعتبار کا لحاظ نہیں کیا جاتا کہ کون کس کے مطابق ہے یا مطابق ہے یا قول ہے یا مذہب یا دین ہے، ہر ایک کو صدق و حق کہتے ہیں۔

شرح التقذیب: بالقدیم مانت کے قول سعد واکے متعلق ہے یعنی (ترجمہ ہوگا) جس کو نبی کو ہر علیہ السلام لے آئے یاں پر ایمان لانے اور اس کی تقدیر کی وجہ سے (تمام سپاہی کی راہوں میں) سعادت مند ہوئے۔

اقول: بالقدیم کا تعلق اگر مذہب ثابت ہے سے ہوگا تو پھر ترجمہ ہوگا "وہ سپاہی کی راہوں میں سعادت مند ہوئے اور یہ بات تقدیر کے ساتھ یقین کے ساتھ ثابت ہے" اس صورت میں باء الحاق کیلئے ہوگا اور جب بالقدیم کا تعلق سعد واکے ہوگا تو باء سیبہ ہوگا۔ اور مانت نے سعد واکے اپنے مشہور لقب سعد الدین تہسارانی کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ (التشریح المتنبی) یہ اشارہ تبہ سے لگا ہیکہ مانت

متن التقذیب لکھتے وقت سعد الدین لقب سے مشہور ہو چکے ہوں اور اللہ یہ لقب ان کو بعد میں ملا ہو تو یہ اشارہ نہیں بنے گا۔ اور پھر ممکن ہے کہ مصابہ کرام کو سعدوا کہتے کی وجہ سے ربّ عزوجل نے ان کو سعد الدین سے موسوم کر دیا ہو۔ (واللہ اعلم عزوجل)

شرح التقذیب: صدّواغنی معارج الحق سے مراد یہ ہے کہ وہ حق کے مرتبوں میں سے انتہائی آفری مرتبے تک پہنچ گئے کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھ جانا اس بات کو لازم ہے کہ وہ حق کے آفری مرتبے تک پہنچ گئے ہوں۔

اقول: یہ بات یقینی ہے کہ اگر کسی گھر کی کل ۵۰ سیڑھیاں ہوں اور آپ ان سب پر چڑھ جائیں تو آپ اس گھر کی انتہاء کو پہنچ جائیں گے اس لیے شارح نے کہا کہ ماتن نے فرمایا مصابہ کرام حق کی تمام سیڑھوں پر چڑھ گئے اسے مراد یہ ہے کہ وہ حق کے آفری مرتبے تک پہنچ گئے پھر شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ماتن کے قول صدّواغنی معارج الحق میں غنی بمعنی علی ہے اس وجہ سے شارح نے فیان القعورۃ علی جمیع مراتب سے تشریح کی۔

شرح التقذیب: بالتحقیق لیا تو طرف لغوی ہے اور اس کا تعلق ماتن کے قول صدّواغنی سے ہے۔ جیسا کہ گذرا کہ بالتقدین کا تعلق صدّواغنی سے تھا۔

۲ یا پھر بالتحقیق طرف مستقر ہے اور مبتدا معدوف کی خبر ہوگا۔ یعنی یہ حکم (مراتب حق پر چڑھ جانے کا حکم) تحقیق کا لیا اس اوڑھے ہرٹے سے یعنی ثابت شدہ ہے۔

اقول: بالتحقیق جب طرف لغوی کر صدّواغنی منقول ہوگا تو باء سببیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا ”حق میں پختہ ہونے کی وجہ سے حق کے تمام مراتب پر چڑھ گئے“

اور جب بالتحقیق طرف مستقر ہوگا تو مکمل عبارت اس طرح ہو جائے گی ”صدّواغنی معارج الحق ہذا الحکم متلبس بالتحقیق“ ترکیب میں بالتحقیق متلبس کے متعلق ہو کر جنر اور طذ الحکم مبتدا ہوگا دونوں ملکر جملہ اسمیہ۔

ترجمہ ہوگا ”وہ حق کے تمام مراتب پر چڑھ گئے اور یہ چڑھ جانے کا حکم تحقیق کا لباس اوڑھے ہوئے ہے“ یعنی تحقیق کے قریب تر ہے۔

اس پر وہم ہو سکتا تھا کہ مصابہ کے مراتب حق میں چڑھ جانے کا حکم تحقیق کے قریب ہے لیکن یقینی تحقیق سے ثابت نہیں۔

شارح نے اس وہم کو ختم کرنے کیلئے متلبس بالتحقیق کی تشریح متحقق سے کی کہ ”ان کے چڑھ جانے کا حکم تحقیق شدہ ہے نہ کہ میری تحقیق کے قریب ہے“

اب اگر آپ اعتراض کریں کہ شارح نے معدوف عبارت میں ”متلبس بالتحقیق“ کی جگہ ”متحقق“ یا ”التحقیق“ کیوں نہ لکھا تا کہ وہم کی جگہ ہی نہ بنی؟

جواب یہ ہے کہ طرف مستقر بنانے وقت مشہور مذہب کے مطابق معدوفی فعل ایسا عام ہو چکا دیگر افعال کو شامل نہیں اور ان میں سے تلبس بھی ہے۔ مشہور مذہب کے مطابق خاص فعل معدوفی نہیں لکھا۔ اس لیے شارح نے ”متحقق“ بالتحقیق نہیں کیا۔

(کما فی تفسیر شاہ جہانی)

متن التہذیب : وَتَعْدُ (معد و صلوة کے بعد)

شرح التہذیب : تَعْدُ کا لفظ ظروفی زمانہ میں سے ہے، اور ظروفی زمانہ کی (اعراب کے اعتبار سے) 3 حالتیں ہوتی ہیں (دلیل حصہ یہ ہے کہ) کیونکہ ایسا تو ان کے مضاف الیہ ان کے ساتھ مذکور ہونگے یا نہیں اور دوسری صورت پر² یا تو مضاف الیہ مکمل طور پر بجلادیا گیا ہوگا³ یا نیت میں ہوگا۔ تو پہلی دونوں صورتوں میں معرب ہونگے اور تیسری صورت پر مبنی بر ضمتہ ہونگے۔

أقول : تَعْدُ کثیر طور پر ظرفی زمان کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اور قلیل طور پر ظرفی مکان کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ تو ماتن کے قول تَعْدُ میں دونوں احتمال موجود تھے لیکن شارح نے صرف کثیر الاستعمال والا احتمال بیان کیا۔ (نعمۃ شاہ معانی) پھر وَلَقَا حالات ثلاث شارح کے قول میں وَلَقَا کی ضمیر کا مرجع صرف الظروفی ہے۔ الظروفی الزمانہ نہیں ہے کیونکہ یہ تینوں حالتیں جس طرح ظروفی زمانہ کی ہیں اس طرح ظروفی مکانہ کی بھی ہیں۔ پھر ان الظروف سے بعض ظروفی زمانہ و مکانہ مراد ہیں کیونکہ ہر ظرفی مکان و زمان کی 3 حالتیں نہیں ہوتی بلکہ بعض کی ہوتی ہیں (کما فی حدیث النعمی و الکافیۃ وغیرہا) پہلی حالت : جب مضاف الیہ مذکور ہو تو معرب ہونگے۔ مثال : آلمَ یَا رَیْھِمَ تَبَوُّءَ الذِّیْتِ مِنْ قَبْلِیْہِمَ دوسری حالت : مضاف الیہ مذکور نہ ہو اور نسبتاً قسماً ہو۔ مکمل طور پر بجلادیا گیا ہو۔ اس صورت میں بھی معرب ہونگے۔ مثال : لِلّٰہِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ تِیسری حالت : مضاف الیہ مذکور نہ ہو لیکن نیت میں ہو۔ اس حالت میں جہنی بر ضمتہ ہونگے۔ مثال : قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِہِ بَسْ مَعِیْنُ کا تَعْدُ بھی مبنی بر ضمتہ ہے۔ کہ نیت میں تَعْدُ الْحَمْدِ وَالصَّلَوةِ مراد لیا جا رہا ہے۔

متن التہذیب : تو یہ کتاب علم منطق اور علم کلام کی تحریر میں نہایت پاکیزہ کلام ہے۔

شرح التہذیب : ماتن کے قول فَقَدْ اَمِیْنُ فاء لانا یا تو اَمَّا کے پارے جانے کے وسیع پر مبنی ہے² یا اَمَّا کو کلام کے الفاظ میں متقدّمات پر مبنی ہے۔

أقول : ماتن کے قول وَتَعْدُ فَقَدْ اَمِیْنُ میں فاعل نے فاء کو جزائیۃ مانا تو ماتن پر اعتراض ہوا کہ فاء کو ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ فاء جزائیۃ تب ذکر کیا جاتا ہے جبکہ اس سے پہلے کوئی حرف شرط یا اسم شرط ہو اور یہاں پر فاء سے پہلے کوئی حرف شرط یا اسم شرط نہیں۔

اس پر شارح نے دو جواب ذکر کیے I کیونکہ اس جگہ پر کثیر مرتبہ لفظ آقا صرف شرط کو ذکر کیا جاتا ہے اس لیے و ہم پیدا ہوا کہ آقا کا ذکر ہو چکا ہے پھر اس و ہم کو ثبوت کے مقام پر اتار کر ماتن نے فاع کو ذکر کیا۔

2 یا پھر فاع کا قریبہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ نظم کلام میں صرف شرط آقا مقدر ہے۔

دونوں جوابوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں حکم کا ذب پر بناء رکھتے ہوئے ماتن نے فاع کو ذکر کیا۔ اور دوسرے جواب میں ثابت ہوگا کہ ماتن نے حکم صادق کی بناء پر فاع کو ذکر کیا۔

یہ اعتراف و جوابات تب تھے جبکہ فاع کو جزائیہ مانا لیکن اگر فاع کو تفسیر مانا جائے تو اعتراف وارد نہ ہوگا۔ اور فاع کو تفسیر یہ ماننا ہی حق ہے کیونکہ مذکورہ جوابات معنی ہیں۔

وہ اس طرح کہ: تفسیروں میں سے کوئی بھی تو حکم کا اعتبار نہیں کرتا تو پھر اس پر بناء رکھ کر فاع کو لانا جائز کس طرح ہوگا۔

اولاً آقا کو مقدر مان کر فاع کو ذکر کرنا اس شرط پر مشروط ہے کہ فاع کے بعد امر یا نہی ایسا ہو جو فاع سے پہلے والی چیز کو نصب دے یا اس کی تفسیر کرے۔ جبکہ ماتن کے قول میں فاع کے بعد امر یا نہی موجود نہیں۔ اس لیے آقا کو مقدر مان کر بھی فاع لانا جائز نہیں ہوگا۔

پھر بھی اگر فاع کو جزائیہ ثابت کرنا ہے تو اعتراف کا جواب یہ دیا جائے کہ طرف کو شرط کی جگہ پر جاری کر کے فاع لانا جائز ہوتا ہے۔ کہ طرف کے اندر ہی شرط کا معنی پیدا ہوتا ہے اس لیے پھر فاع جزائیہ لانا جائز ہوگا۔

مثال: وَإِذْ كُنْتُمْ يَفْقَهُوا رَبَّهُمْ قَسِيحٌ لُّونٌ هَذَا الْفَكَ قَدِيرٌ۔
یہاں پر إِذْ طرف ہے جو کہ معنی شرط دے رہا ہے اس لیے قَسِيحٌ لُّونٌ میں فاع آیا ہے اسی طرح ماتن کے قول میں موجود بعد اس طرف میں شرط کا معنی لیا جائے تو پھر فاع لانا جائز ہوگا۔ (تحفہ شاہجہانی)

لیکن اس جواب پر بھی اعتراف ہو سکتا ہے کہ إِذْ کا طرف شرط کا معنی دے رہا ہے یہ تو قرآن کی مثال سے ثابت ہے لیکن بعد بھی شرط کا معنی رہتا ہے یہ کون سی مثال سے ثابت ہے۔ قلیلاً فاع کو تفسیر یہ ماننے میں یہی آسانی کے ساتھ کارآمد ہوگا۔

شرح التفذیب: اور ماتن کے قول هَذَا کا اشارہ اس مرتبہ کی طرف ہے جو ماتن کے ذہن میں حاضر تھا۔ یعنی یا تو وہ معانی مخصوصہ (مشار الیہ) ہیں جن کو الفاظ مخصوصہ کے ذریعے بیان کیا جائے گا یا وہ الفاظ (مفہومہ مشار الیہ) ہیں جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہیں۔ خواہ دیباچہ کتاب کی تفسیر سے پہلے لکھا گیا بعد میں لکھا ہو۔ کیونکہ الفاظ قرآنیہ اور معانی کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔

اقول: قاعدہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ وہ چیز بنتی ہے جو خارج میں موجود ہے اور اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ اس لیے عقل کو مشار الیہ نہیں بنا سکتے کیونکہ یہ خارج میں موجود نہیں اور ہوائ کو بھی مشار الیہ نہیں بنا سکتے کیونکہ یہ خارج میں موجود تو ہے لیکن اس کا مشاہدہ نہیں کیا جاتا۔

لیکن بعض مرتبہ معقولی چیز کو مشاہدہ کے درجہ میں آتا کر مجازاً اس کو مشار الیہ بنایا جاتا ہے۔ تاکہ معقولی چیز کے کمال ظہور پر تشبیہ ہو جائے۔
ہیسے: ذَا لِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ۔

اسی وجہ سے شارح نے ماتن کے قول فُذَّا کے مشار الیہ کو حاضر فی الذہن بتایا۔ اور پھر کہا کہ حاضر فی الذہن سے مراد الفاظ بھی ہو سکتے ہیں اور معانی بھی ہو سکتے ہیں۔

اعتراض: مقدّمہ (دیباچہ) کی دو تفسییں ہیں۔

۱۔ دیباچہ ابتدائیہ: یہ وہ ہے جو تفسیق سے پہلے لکھا جاتا ہے۔

۲۔ دیباچہ الحاقیہ: یہ وہ ہے جو تفسیق مکمل کرنے کے بعد لکھا جاتا ہے۔

اب اگر ماتن کا دیباچہ بھی ابتدائیہ ہے تو فُذَّا کا اشارہ معانی کی طرف مجاز کے طریقے پر کیا جائے کہ اس صورت میں ذہن میں حاضر صرف معانی ہونگے۔

اور اگر ماتن کا دیباچہ الحاقیہ ہے تو فُذَّا کا اشارہ الفاظ کی طرف حقیقہ کے اعتبار سے کیا جائے کہ اس صورت میں الفاظ کا وجود خارج میں ہو چکا ہوگا۔

شارح نے جواب دیا کہ:- ماتن نے دیباچہ پہلے لکھا ہوا یا بعد میں لکھا ہو دو صورتوں میں فُذَّا کا مشار الیہ الفاظ بنے یا معانی بنے تو یہ مجازاً ایسی ہوگا۔ حقیقہ نہیں ہو سکتا کیونکہ الفاظ اور معانی کا وجود خارج میں کبھی بھی نہیں ہوتا۔ خارج میں تو صرف نقوش ہوتے ہیں۔ جو کہ ذہن میں موجود الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

اعتراض: دیباچہ الحاقیہ کی صورت میں نقوش کا وجود خارج میں پایا جائے گا تو اس صورت میں فُذَّا کا مشار الیہ نقوش بناؤ تاکہ حقیقہ پر عمل ہو جائے۔
- اس کا جواب بعد میں دیا جائے گا:-

شرح التقدیب: تو اگر اشارہ الفاظ کی طرف تھا تو پھر ماتن کے قول (بما ینہ) تقدیب (تقدیب) کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا۔ اور اگر اشارہ معانی کی طرف تھا تو کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا کہ جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے۔

اقول: موعود اور معمول بہی مبتدا اور خبر کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جیسے بڑا قائم۔ تو بڑا اور قیام کا وجود ایک ہی شخص کے اندر ثابت ہوگا۔

اب ماتن کے قول میں فُذَّا اپنے مشار الیہ سے ملکر موعود ہے اور غایۃ

جلد ۱۱ مارچ
۱۹۳۰ء
لاہور

۲۶

”ہذا الکلام غایۃ تقذیب الکلام“ اب مشائر الیہ الکلام کو حذف کر دیا کیونکہ اس پر دلالت کرنے کیلئے آخر میں الکلام موجود ہے۔ لہذا اب عبارت ہوئی ”ہذا غایۃ تقذیب الکلام“۔

اعتراض: ”مُقَدِّمَ غایۃ التقذیب“ میں غایۃ کا لفظ مُقَدِّم کا معقول مطلق کیسے بنا؟ حید غایۃ، مُقَدِّم کا مصدر نہیں۔ حالانکہ معقول مطلق اپنے سے پہلے فعل کا مصدر ہوتا ہے۔
جواب: ایک مذہب کے مطابق معقول مطلق اپنے سے پہلے والے عامل کے علاوہ الفاظ سے آسکتا ہے۔ اس لیے کوئی اشکال نہیں۔ اور جس مذہب میں ایسا کرنا جائز نہیں تو پھر ان کے نزدیک اصل عبارت اس طرح ہوگی: ”ہذا الکلام مُقَدِّمَ تقذیب غایۃ التقذیب“ پھر تقذیب کی جگہ پر غایۃ کو رکھا اور پھر وہ ہی ہوا جو کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ (تحفۂ شامعہانی)

فائدہ: یاد رہے کہ تقذیب کے لفظ پر معمول بنانے کی اور بھی صورتیں ہیں جو کہ تحفۂ شامعہانی میں مذکور ہیں۔ لیکن ان سب میں بہتر وہ صورت ہے جس کو شراح نے پہلے بیان کیا کہ مبالغۃً حمل کیا جا رہا ہے۔ باقی سب میں ضعف ہے یا بعد ہے۔

شرح التقذیب: ماتن نے ”فی تقریر المنطق والکلام“ فرمایا۔

”فی بیان المنطق والکلام“ نہیں فرمایا۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بیشک یہ بیان حشو و زوائد سے خالی ہے۔

اقول: تقریر کا لغوی معنی ہے ”ترقیم و تنقیض“ یعنی رقم کرنا، کھٹنا اور نقوش بنانا۔ اور اصطلاحی معنی ہے ”مقصد کو اس طرح بیان کرنا کہ وہ حشو و زوائد سے خالی ہو۔“

حشو: ایسی چیزیں جو مقصد سے زیادہ یا فائدہ ہوں ان سے بے پرواہی کی جاسکے۔
زوائد: ایسی چیزیں جو مقصد سے زیادہ ہوں۔ خواہ مفید ہوں یا نہ ہوں۔

(تحفۂ شامعہانی)

ماتن نے اس لیے ”تقریر“ کا لفظ استعمال فرمایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ آئے والا کلام حشو و زوائد سے پاک ہے۔ اور اگر ماتن ”بیان“ کا لفظ استعمال فرماتے تو یہ فائدہ معلوم نہ ہوتا۔

شرح التقذیب: منطق: ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن

کو خطاء فی فکر سے بچاتی ہے۔ اور علم کلام: یہ ایسا علم ہے جو اسلام کے قواعد کے طریق پر مبتداً اور معاد کے احوال سے بحث کرتا ہے۔

اقول: قانون کا لفظ سریانی ہے یا یونانی ہے۔ اور مراعات کا ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ منطق کا سیکھنا ہی خطاء فی فکر سے نہیں بچاتا بلکہ اس کی رعایت کرتے ہوئے فکر کی جائے گی تو خطاء سے بچا جاسکے گا۔

مَبْدَأُ کے احوال سے مراد: اللہ تعالیٰ اور اسکی مسنان کے بارے میں بحث کرنا ہے
مِیَادُ کے احوال سے مراد: تَعَدُّ السُّوَرِ اور بارہ اٹھنے اور اسکی کیفیت و حالات سے بحث کرنا

متن التہذیب: اور یہ کتاب (مقامہ کے انتہائی قریب کرنے والی
ہے یعنی اسلام کے عقائد کو ثابت کرنے کے قریب کرنے والی ہے۔
شرح التہذیب: حاتن کے قول میں "تقریب" کی بناء پر قرآن
ہے اور "تہذیب" پر عطف ہے۔ یعنی یہ کتاب مقصد کو طبیعتوں اور سمجھوں
تک انتہائی زیادہ قریب کرنے والی ہے۔

اور تقریب کا اصل ہذا پر یا تو مبالغہ کے طریقے پر ہے
2 یا اس پر کہ اصل عبارت اس طرح ہے "هَذَا مُقَرَّبٌ غَايَةَ التَّقْرِيبِ"

أَقُولُ: تقریب کا عطف، تحریر تہذیب اور غایۃ تینوں میں سے ہر ایک پر
ہو سکتا ہے لیکن کتاب کی مدح زیادہ اس میں ہے کہ اس کا عطف تہذیب پر کیا جائے اس
لیئے شارح نے باقی دو احوال ذکر نہیں کیئے۔

پھر تقریب متعدی ہو تو اس میں سے ہے اور پہلے مفعول کی طرف
بیشبہ متعدی ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف بواسطہ حرف ہوتا ہے اس لیے شارح
نے مانتے کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے "هَذَا غَايَةُ تَقْرِيبِ التَّفْهِيْمِ إِلَى الطَّبَائِعِ
وَالْأَفْهَامِ" کہا تاکہ مرام کا معنی معلوم ہو جائے اور دوسرا مفعول محذوف بھی ملاحظہ ہو جائے
پھر تقریب بھی فہم و مفہم محض ہے تو اس پر اعتراض ہو کہ
هَذَا ذات پر اس کا عمل بلا واسطہ حرف کیسے جائز ہوا؟ جوابات وہ ہیں دیئے جو کہ
تقریب کے بارے میں دیئے کہ یا تو مبالغہ کے طریقے پر 2 یا مجاز حذف کے طریقے پر۔
کہ اصل خبر مقررہ محذوف ہے۔ غایۃ تقریب المرام اس کا مفعول مطلق ہے۔ باقی
تفصیل وہ ہی ہوگی جو تقریب کے بارے میں گذری۔

مجاز حذف: قد يُلْقَى التَّبَارُ عَلَى كَلِمَةٍ تَغْيِرُ حُكْمَ إِغْرَابِهَا بِحَذْفِ لَفْظِ

ترجمہ: کبھی مجاز اس کلمہ پر بولا جاتا ہے جس کے اعراب کا حکم لفظ کے حذف کے ذریعہ تبدیل ہوتا ہے۔
مثال: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ آيَ وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ (تغییر الفتح ص ۱۱۱ مکتبہ بشری)

شرح التہذیب: حاتن کے قول میں "تقریب عقائد الاسلام" میں میں یہ بیان ہے
اور میں نے بعد والا مرام کا بیان ہے۔

اور عقائد الاسلام میں اضافۃ بیان یہ ہوگی اگر الباطل سے
مراد انفس اعتقادات ہوں۔ (اور اعتقاد تصدیق بالقلب کا نام ہے گناہ میں تقریب الاعتقاد)
اور اگر اسلام سے مراد اقرار باللسان، تصدیق بالہیۃ اور عمل بالاکرام
کا مجموعہ ہے یا اسلام سے مراد صرف اقرار باللسان ہے تو ان دونوں صورتوں میں

عقائد الاسلام کے درمیان اضافہ لامیہ ہوگی۔ (البحان بمعنی القلب ہے)
 اقول: حرف میں کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے اس لیے شارح نے بتایا کہ
 من تقریر میں بیانیت ہے اور من کے بعد والی چیز من سے پہلے موجود "مُراد"
 کا بیان ہے کہ مقصد سے مراد عقائد اسلام کو ثابت کرنا ہے۔

عقائد کی واحد عقیدہ ہے اور عقیدہ کہتے ہیں اس قصبہ کو جو
 مہدّۃ و مسّلمہ ہو، فواہ واقع کے مطابق ہونا نہ ہو۔ جیسے ہمارا عقیدہ کہ اللہ عزوجل
 ایک ہے۔ اور عیسائیوں کا عقیدہ کہ اللہ ثلاثٌ ثلاثٌ ہے۔ تین میں تیسرا ہے۔

اسلام کا معنی بیان کرنے میں 4 مذاہب ہیں۔ ان میں سے 3 شارح
 نے بیان کیے۔ ان میں سے پہلا مذہب محققین اہلسنت کا ہے۔ دوسرا معتزلہ کا اور
 تیسرا کرامیہ کا ہے۔ پہلا مذہب محققین اہلسنت کا ہے کہ اسلام سے مراد صرف
 تعدیقات یا البیان ہے۔ باقی اقرار باللسان دنیا میں مسلمانیت کے احکام جاری کروانے
 کیلئے شرط ہے۔ جبکہ چوتھا مذہب مصور اہلسنت کا ہے کہ اسلام تعدیقات باللسان و اقرار
 باللسان کا مجموعہ ہے۔ اضافہ معنیہ کی کل 3 قسمیں ہیں 1 اضافہ بیانیت 2 اضافہ ظرفیت 3
 اضافہ لامیہ

شارح نے کیا کہ اگر اسلام سے مراد پہلے مذہب والامعنی تعدیقات
 بالقلب ہو تو عقائد الاسلام کے درمیان اضافہ بیانیت ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں
 عقائد کا معنی اقدام مطلق ہوگا اور اسلام کا معنی اعمّ مطلق ہوگا۔ اور اقدام کو بیان
 کرنے کیلئے اعمّ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ پس قال عقائد کا معنی اقدام اس طرح ہے کہ
 عقائد میں صرف وہ تعدیقات یا قضا یا ہونگے جو مہدّۃ ہوں، مسّلمہ ہوں۔ لیکن
 اسلام بمعنی تعدیقات بالقلب ہوائے اس میں تعدیقات مہدّۃ بھی شامل
 ہیں اور تعدیقات غیر مہدّۃ بھی شامل ہیں۔ اسلئے اسلام اعمّ مطلق ہوا۔
 پھر شارح نے کیا کہ اگر اسلام سے مراد دوسرے مذہب یا
 تیسرے مذہب والامعنی ہے تو پھر عقائد الاسلام میں اضافہ لامیہ ہے کیونکہ
 اس صورت میں عقائد کے معنی اور اسلام کے معنی میں نسبت تباین ہوگی۔ اور
 اسلام، عقائد کا طرف بھی نہیں بنایا جاسکتا۔ اور جہاں پر ایسا ہو وہاں اضافہ لامیہ
 ہوتی ہے۔ جیسے غلام زید میں اضافہ لامیہ ہے۔ (تحفہ شامعیانی)

لیکن التشریح العنیب میں ہے کہ اسلام کے چاروں معانی میں سے
 کوئی بھی معنی مراد لیا جائے پس صورت عقائد الاسلام میں اضافہ لامیہ ہوگی
 شارح کا اضافہ بیانیت کہنا تسامح ہے (تساؤل الشارح فی العنبر الاصولی) یہ ہے
 بات ظاہر تذبذب القذیب میں لکھی ہے۔ واللہ و رسولہ أعلم عزوجل و علیہ السلام

اضافہ ظرفیہ: معانی و معانی الیہ کے درمیان نسبت تباین ہو اور معانی الیہ، معانی
 کیلئے طرف ہو۔ جیسے صلوٰۃ الجمعۃ، اگر طرف نہ ہو تو لامیہ ہوگی جیسے غلام زید

متن التقدییب: میں نے اس (اپنی کتاب) کو بھرت والا بنایا ہے۔
 اُس کیلئے جو بھرت لینے کی کوشش کرے سمجھنے وقت یا سمجھانے وقت۔
 اور میں نے اسکو یاد پڑانے والا بنایا ہے اُس کیلئے جو یاد کرنے کا ارادہ
 رکھے اس حال میں کہ وہ سمجھداروں میں سے ہو یا سمجھانے والوں میں سے ہو۔
 شرح التقدییب: ماتن کے قول میں تَبَيَّرَةً اِیَا تو مَبَيَّرًا ہے 2
 یا سند کرنے میں مجاز کی اعتبار کرنے کا احتمال بھی ہے۔ اور یہ سب کچھ ماتن
 کے قول تذکرۃ میں بھی اسی طرح ہے۔

اقول: جَعَلَ فِعْلٌ مُتَعَدٍّ يَدُو مَفْعُولٌ يُوْتَا بِهٖ مَبْلَا مَفْعُولٌ حَقِيقَةً مِّنْ
 پہلے مبتدا یوتا ہے اور دوسرا مفعول جنس یوتا ہے۔
 اِیسا لیکے اعتراف ہوا کہ ماتن کے قول: جَعَلْتُهُ تَبَيَّرَةً میں
 مفعول اَوَّلُ ہُ ضَمیر کا مَرَج کتاب سے ہو کہ ذات ہے اور دوسرا مفعول تَبَيَّرَةً مصدر
 و مِّنْ مَّعْنٰی ہے۔ تو یہاں پر و مِّنْ مَّعْنٰی کا مفعول ذات پر بلا واسطہ ہونا ثابت ہوگا۔
 جو کہ جائز نہیں۔ یہ اعتراف تذکرۃ پر بھی ہوگا۔

شارح نے اس کے جواب دیئے 1 تَبَيَّرَةً مصدر (اسم مفعول) کے معنی
 میں مجاز استعمال ہوا ہے جیسے: خَلَقَ خُذًا کا معنی مخلوق خُذًا ہے۔
 2 یا مصدر کو مجازاً ذات پر معمول کیا ہے تاکہ مبالغہ کا فائدہ
 حاصل ہو۔ جیسے: زَيْدٌ عَدْلٌ بمعنی زید بہت زیادہ عدل کرتا ہے تو گویا کہ زید ہی عدل
 پھر شارح نے بتایا کہ مذکورہ بحث تذکرۃ پر بھی اسی طرح ہوگی۔ کہ تذکرۃ
 کا مفعول بھی ذات پر ہو رہا ہے یا تو مذکور کی تاویل میں ہو کر یا مبالغہ مصدر کا
 ذات پر کیا جا رہا ہے۔

شرح التقدییب: ماتن کے قول لَدَى الْأَقْفَامِ میں ہمزہ کو کسہ ہے۔
 یعنی اِغْبِرَ کا اس کو سمجھانے کے وقت میں 2 یا اُس کا غِیْر کو سمجھانے کے وقت میں تَبَيَّرَ
 پہلے (معنی) میں (کتاب تَبَيَّرَ ہوگی) شارح کیلئے اور دوسرے (معنی) میں کتاب مَعْلَم کو
 تَبَيَّرَ ہوگی۔

اقول: ماتن کے قول لَدَى الْأَقْفَامِ میں اَقْفَام باب افعال کا مصدر ہے اور
 بعد میں ذَوِی الْأَقْفَامِ میں اَقْفَام جمع ہے فَعْم کی۔ اس تشابہ سے بیچانے کیلئے شارح نے
 اَقْفَام کے ہمزہ کا اعراب بیان کیا۔ نوٹ: ذَوِی الْأَقْفَامِ کو ذَوِی الْأَقْفَامِ بھی لکھا جاتا ہے
 اَقْفَام مصدر ہے اور مصدر اپنے فاعل یا مفعول کی طرف مضاف ہو کر استعمال ہوتا
 یہاں پر شارح نے ان دونوں افعال کو بیان کرتے ہوئے کہا کہ اَقْفَام بمعنی تفہیم ہے
 اور اگر فاعل کی طرف مضاف ہے تو عبارت مقدّرہ یہ ہوگی، تَفْهِيْمُ الْغِنَى اِیَّاهُ۔
 مقصود یہ ہے تاکہ غیب کو کئے غِیْر (معنی اس) اس کو سمجھانے تو اُس وقت یہ کتاب اِس کو

شام 6:00 بجے
۲۰۱۲ء

بصورت دے گی۔ اس صورت میں یہ کتاب متعلم کیلئے تبصرہ بنے گی۔
اور اگر مصدر مفعول کی طرف مضاف ہے تو عبارت مقدّرہ یہ ہوگی کہ ”تفصیلاً
للغیر“ مفعول بنے گا کہ ”جب یہ استاد غیر کو سمجھائے تو یہ کتاب اُس استاد کیلئے
تبصرہ ہوگی“ اس صورت میں یہ کتاب متعلم کو بصورت دینے والی ہوگی۔
خلاصہ یہ کہ مانت کی کتاب تہذیبُ المنطق وَالکلام استاد اور طالب علم دونوں کے بصورت
دینے والی ہے۔ اسی طرح یہ دونوں احتمال تذکرۃ میں بھی بیان ہو گئے۔ (لٹا سیانے)

شرح التہذیب: مانت کے قول مِنْ ذَوِی الْأَفْخَامِ میں آفخام ہمزہ کے
فتحہ کے ساتھ ہے یہ فقہ کی جمع ہے۔ اور طرف ثانی یا توایتذکر کے فاعل سے حال
بننے کے مقام میں ہے 2 یا آخذ کے معنی کی تفہیم یا تعلّم کے معنی کی تفہیم کے ذریعہ
یتذکر کے متعلق ہے۔ یعنی (عبارۃ ہوگی) یتذکر آخذاً اَوْ مَعْلَمًا مِنْ ذَوِی الْأَفْخَامِ۔
ترجمہ ”وہ یاد کرے اس حال میں کہ وہ لینے والا ہے یا تعلّم حاصل کرنے والا ہے سمجھداروں
سے۔“ تو یہ یاد کرنا بھی دونوں وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ (پہلی صورت میں
معلّم کیلئے کتاب تذکرہ ہوگی اور دوسری صورت میں متعلم کیلئے تذکرہ ہوگی)

اقول: مانت کے قول میں دو طرف مذکور ہیں 1 لِمَنْ أَرَادَ 2 مِنْ ذَوِی الْأَفْخَامِ
شارح نے ان میں سے دوسری طرف کے نحوی ترکیب کے احتمال ذکر کرتے ہوئے کہا کہ مِنْ ذَوِی
الْأَفْخَامِ لیا تو طرفی مستقر ہے اس صورت میں یہ کائنات یا ثابتاً وغیرہ سے ملکر یتذکر کے
فاعل کا حال واقع ہوگا۔ عبارت ہوگی۔ یتذکر کائناتاً مِنْ ذَوِی الْأَفْخَامِ۔ مانت کی عبارت
کا مفعول بنے گا کہ ”میری یہ کتاب تذکرہ ہے یاد ہونے والی ہے“ اُس کیلئے جو یاد کرنے کا
ارادہ کرے اس حال میں کہ وہ سمجھداروں میں سے ہو“ یعنی استادوں میں سے ہو۔ اس صورت
میں کتاب تذکرہ ہوگی مُعَلِّمِینَ کیلئے۔

2 مِنْ ذَوِی الْأَفْخَامِ۔ دوسری نحوی ترکیب میں طرف لغو بنے گا۔ لیکن
چونکہ یتذکر فعل لازم ہے اور فعل لازم کا مفعول مِنْ سے نہیں آتا اس لیے یتذکر میں
دوسرے معنی کی تفہیم کرنے کا سہارا لیا جا رہا ہے۔

تفہیم: ارَادَةُ مَعْنَى الْفِعْلِ اَوْ شِبْهٍ عَنْ لَفْظِ فِعْلٍ آخَرَ اَوْ مَعْنَاهُ وَجَعَلَ
أَقْدُمًا حَالًا وَالْآخَرَ أَفْخَامًا۔ (تحفۃ شامعین)

ترجمہ: کسی فعل کے لفظ یا معنی سے کسی اور فعل یا شے فعل کے معنی کا ارادہ کرتے
ہوئے ان میں سے ایک کو حال اور دوسرے کو اعلیٰ بنا دیا جائے۔

اس کا مقابلہ تجرید ہے۔ وہ یہ کہ کسی فعل کے کل معنی کو چھوڑ کر اُس کے جز
معنی کا ارادہ کرنا۔ جیسے شَبَّحَ الذی اَشْرَى بِعَدُوِّهِ لَيْلًا۔ میں اُس کی کمال معنی رات
کے وقت سیر کرنا ہے لیکن یہاں پر صرف سیر کرنا مراد ہے رات کا ترجمہ لیل سے ہوگا۔

پھر حال مانتے کے قول یَتَذَكَّرُ میں بھی کسی اور فعل کے معنی کو شامل کیا جائے تاکہ میں
ذَوِی الْأَفْهَامِ اس معنی کی وجہ سے طرفی لغو بن جائے۔ تو شارح نے یہاں پر یَتَذَكَّرُ
میں آخِذٌ یَا تَعْلَمُ کے معنی کو شامل کیا ہے۔

اب تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ”لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ آخِذًا أَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ
ذَوِی الْأَفْهَامِ“ مفہوم بے گنا ”یہ کتاب یاد ہو جانے والی ہے اس شخص کو جسے
نے اس کو یاد کرنے کا ارادہ کیا ہو اس حال میں کہ وہ لے رہا ہو یا تعلیم حاصل کر رہا ہو
سمیعہ داروں سے یعنی استادوں سے“۔ اس صورت میں کتاب متعلّم کیلئے تذکرہ
ہوگی۔ اسلئے شارح نے کیا کہ یہاں پر بھی دونوں وجہوں کا احتمال ہے۔

متن النقدیب: خاص طور پر اس فرزند کیلئے جو بہت زیادہ عزت والا یا
بہت زیادہ پیارا، صبریان، تعلیم کے لائق، اللہ عزوجل کے حبیب علیہ الصلوٰۃ والسلام
کا ہم نام ہے۔ اس فرزند کیلئے توفیق الہی کا قوام ہمیشگی، اور تائید الہی کی
حفاظت ہمیشہ رہے۔ اور اللہ عزوجل پر اپنی بھروسہ ہے اور اسی کا سپہارا تقاضا۔

شرح النقدیب: مانتے کے قول سَيِّمًا میں سَيِّئٌ بمعنی مثل ہے، کہا جاتا
ہے بُہا سَيِّئَانِ یعنی بہا مثلاً (یہ دونوں ایک دوسرے کی مثل ہیں)
اور سَيِّمًا کی اصل لَا سَيِّمًا ہے، لَا کو لفظوں میں حذف کر دیا گیا ہے
لیکن یہ معنی میں مراد بیان کیا۔ اور سَيِّمًا کی ما یا تو زائدہ ہے یا موصولہ ہے
یا موصوفہ ہے۔ اور یہ تین اہل لغت کی بحث تھی۔ لیکن پھر لَا سَيِّمًا کو موصوفہ کے
معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔
اور لَا سَيِّمًا کے بعد والے اسم کو تینوں طرح کا اعراب جائز ہے۔

اقول: شارح نے پہلے سَيِّئٌ کا لغوی معنی بتایا کہ اس کا معنی مثل ہے۔ اس پر
استشاد کے طور پر عرب کا مقولہ بیان کیا کہ کہتے ہیں سَيِّمَاتٍ اُمّی مَثَلَانِ
پھر بتایا کہ سَيِّمًا اصل میں لَا سَيِّمًا ہوتا ہے لَا کو لفظوں میں حذف کیا جاتا ہے
لیکن معنی مراد ہوتا ہے۔ اور ما میں 3 احتمال ہیں اس وجہ سے سَيِّمًا کے بعد والے
اسم میں بھی ترکیب کے کئی احتمال ہو گئے۔ پھر نئی لَا سَيِّمًا کو کلمۃ استثناء مانتے
ہیں اسلئے ما بعد اسم کے احتمال میں بھی اضافہ ہوگا۔

1. مَا کو زائدہ مانا جائے تو ما بعد اسم کو نصب دیں کہ اس صورت میں لَا سَيِّمًا کلمۃ
استثناء ہوگا۔ یا ما بعد کو قراد دیں کہ اس صورت میں سَيِّی مضاف ہوگا اور ما بعد
مضاف الیہ ہوگا۔ اصل عبارت ”لَا سَيِّئٌ الْوَلَدُ یَا لَا سَيِّئُ الْوَلَدُ“ ہوگی۔

2. مَا کو موصوفہ مانا جائے تو یہ شیء کے معنی میں ہوگا اس کے بعد مبتدا محذوف اور سَيِّمًا

ما بعد والا ضل سونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ اصل عبارت یہ ہوگی "لا سیئ شیء فوالو کڈ"
 فوالو کڈ جملہ اسمیہ ہو کر صفت، شیء موصوف، مرکب تو جیسی ہو کر مضاف الیہ سیئ این
 مضاف الیہ ہے ملکر مرکب اضافی ہو کر لا کا اسم بھر قو فو کڈ غیر معدوف ہوگی
 یا پھر ما بعد منصوب بنائیں تو آئنی فعل معدوف ہوگا۔ اصل عبارت
 یہ ہوگی "لا سیئ شیء آئنی آلو کڈ" اب جملہ فعلیہ ہو کر صفت ہو کر باقی ترکیب
 او پر والی ہوگی۔

3 ما موصولہ ہو تو بھی لا سیئ کے ما بعد کو رفع یا نصب دینا صحیح ہوگا جیسا کہ
 ما موصوفہ میں ہوا۔ اصل عبارت اس طرح ہوگی "لا سیئ الذی فوالو کڈ" یہاں
 جملہ اسمیہ ہو کر موصولہ کا جملہ بنے گا باقی ترکیب پہلے والی ہوگی۔
 یا اصل عبارت "لا سیئ الذی آئنی آلو کڈ" ہوگی۔ باقی ترکیب وہ
 ہی ہوگی۔

نوٹ: اگر معدوف غیر نکالی جائے تو پھر ما بعد کو مبتدا بنانے کی وجہ سے رفع دینا
 بھی ہو سکتا ہے۔ (نعمۃ شاعرین)
 آفر میں شارح نے بتایا کہ لا سیئ کو خصوصاً کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ
 جس کا کوئی مثل نہ ہو وہ خاص ہوا کرتا ہے۔ اس لیے خصوص کے معنی میں استعمال کیا گیا۔

شرح التقذیب: التحفی کا معنی تحقیق ہوتا ہے۔ التزی کا معنی لائق ہونا ہے
 قوام سے مراد وہ چیز جس کی وجہ سے اس کے معاملات قائم رہیں۔ التایید کا معنی
 تقویہ ہے یہ الایذ بمعنی القوۃ سے مشتق ہے۔ عظام سے مراد وہ چیز ہے جس کی
 وجہ سے اس کے معاملات خطاؤں سے محفوظ رہیں۔ علی اللہ طرف لغو کو التوکل سے
 مقتد کر کے میں حصر کرنے کا ارادہ ہے۔ یہ کو الانقام سے پہلے ذکر کرنے میں بھی حصر
 کرنے کا ارادہ ہے اور سجع کی رعایہ بھی کرتا ہے۔ اور توکل سے مراد حق کو پکڑ
 کے رکھنا اور مخلوق سے متعلق ہونا ہے۔ اور الانقام سے مراد تقاضا اور پکڑ
 کے رکھنا ہے۔

اقول: متن میں الاخر ہے جس کا معنی بہت زیادہ عزت والا بہت زیادہ پیارا
 ہے۔ ایک سنہ میں الاخر آیا ہے اس کا معنی روشن پیشانی والا ہونا ہے۔ تسمی کا
 معنی ہم نام ہونا ہے۔ مانت نے یہ کتاب حضور ہی پر اپنے بیٹے محمد کیلئے لکھی ہے
 اس لیے کیا کہ یہ اللہ کے حبیب کے ہم نام محمد کیلئے حضور کا لکھی ہے۔

سجع: قولوا لوالی الغافلین من الشی علی حرفی واحد۔ (تلمیح الفتح ص ۱۳۶)
 شرکے و جملوں کو ایک حرف پر موافق رکھنا۔ تو مانت نے بھی جملوں کے آخر میں
 حرف میم رکھا ہے اس لیے یہ کو پہلے لائے۔ تو حصر کا بھی فائدہ ملا۔
 قص یا حسن: لغتہ التبی تخریفاً تخیلیاً آمداً لآمنین بالآخر۔ (ماشیہ تلمیح الفتح ص ۱۳۶)

متن التفذیب: قسم اول منطوق کے بیان کے بارے میں ہے۔ یہ مقدمہ ہے یا یہ مقدمہ منہ العلم ہے۔

شرح التفذیب: جب مانتے کے قول "یعنی تقریر المنطق والکلام" سے متناجان لیا گیا کہ ان کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے اس لیے اس بات کی تصریح کرنے کی حاجت نہ رہی، اس لیے لامر معہو ذہنی کے ذریعے قسم اول کو معرفہ بنا کر بھی صحیح ہوا، کیونکہ یہ بات عیناً ذہن میں معہود ہو چکی۔ اور یہ بات مقدمہ کے بر خلاف ہے اس لیے کہ اس کے پارے جانے کو اس سے پہلے نہیں مانا گیا تو یہ معہود الذہن نہ ہوا اسی وجہ سے مانتے نے اس کو نکرہ بیان کرتے ہوئے مقدمہ "قرضایا۔"

اقول: ۱۔ متن پر 3 اعتراض تھے ۱۔ قسم اول کہنا درست نہیں کیونکہ یہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ اس سے پہلے کتاب کی تقسیم بیان کی گئی ہے۔ حالانکہ مانتے نے پہلے اپنے کتاب کی تقسیم نہیں کی تو قسم اول کہنا درست نہیں۔
2۔ جواب دیا کہ مانتے کے قول "یعنی تقریر المنطق والکلام" سے عیناً کتاب کی تقسیم ہو چکی اس لیے مراد تقسیم بیان کرنے کی حاجت نہ رہی۔
3۔ قسم اول پر الی لامر معہو فارجمی لگانا درست نہیں کیونکہ اس سے پہلے قسم اول ذہن میں معہود نہیں۔

جواب دیا کہ "یعنی تقریر المنطق والکلام" سے قسم اول ذہن میں معہود ہو چکی اس لیے اس پر الی لامر لگانا درست ہوا۔
3۔ جب قسم اول کو معرفہ بنایا تو مانتے نے مقدمہ کو نکرہ کیوں بیان کیا؟
جواب دیا کہ "مقدمہ" کا پہلے ذکر نہیں لڑا تو یہ معہود فی الذہن نہیں تھا اس لیے اس کو نکرہ بیان کیا۔
(تحفہ شام جہانی)

شرح التفذیب: مانتے کے قول "یعنی المنطق" پر اگر اعتراض کیا جائے کہ قسم اول سے مراد بھی صرف مسائل منطقیہ ہونگے تو پھر منطق کو اس کا ظرف بنانے کی وجہ کیا ہے؟ (کیونکہ منطق سے مراد بھی تو مسائل منطقیہ ہیں)۔
جواب دیا کہ قسم اول سے الفاظ و عبارات مراد لیے جائیں اور منطق سے مراد معانی ہوں، تو مانتے کے قول کا مفہوم ہے کہ "بیشک یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں۔ یہاں پر دوسرا بھی یہاں کا بھی احتمال ہے۔
اسکی تفہیل یہ ہے کہ قسم اول سے مراد سات معانی ہیں سے کوئی بھی ہو سکتا ہے ۱۔ الفاظ 2۔ معانی 3۔ نقوش، کسی بھی دو سے مرکب (۱) الفاظ و معانی کے الفاظ و نقوش ۲۔ معانی و نقوش 3۔ یا شیوں سے مرکب (یعنی الفاظ و معانی و نقوش کا مجموعہ مراد ہو) اور منطق سے یا نیز معانی میں سے کوئی بھی ایک ہو سکتا ہے ہفتہ کا سابع رات ۱۱:۲۵ سکھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
فارما لہ

ضرورت میں آنے

۱۔ قائلہ ۲۔ تمام مسائل منطقیہ کا علم ۳۔ ان میں سے عادتاً والی اتنی مقدار جس کی وجہ سے عصمت حاصل ہو جائے ۴۔ تمام نفسی مسائل کے ان میں سے بھی عادتاً ضرورت میں آنے والی مقدار۔ تو ان پانچ کو سات سے مرتب دینے کے لحاظ کرتے ہوئے ۳۵ احتمال بنتے ہیں۔ ان ۳۵ میں سے بعض میں البیان مقدار رکھنا جائے گا۔ اور بعض میں تحصیل مقدار ماننا جائے گا۔ اور بعض میں حصول۔ جہاں پر جس کو عقل سلیم مناسب پائے۔

أقول: ماتن کے قول "القسم الأول في المنطق" پر اعتراض ہوا کہ اس سے ظرفیۃ الشئ لِنَفْسِهِ لازم آرہا ہے۔ جو کہ صحیح نہیں۔ کیونکہ ظرف اور مطروق میں مغایرہ ہونا ضروری ہے۔ جیسے زید فی المسجد میں زید کی ذات اور مسجد کی ذات میں مغایرہ ہے۔ لیکن ماتن کے قول "القسم الأول" سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہونگے کیونکہ القسم الأول ماتن کی کتاب کا ایک جزء ہے اور کتاب میں مسائل منطقیہ ہی بیان ہونے والے ہیں تو ثابت ہوا القسم الأول سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہیں۔ اور فی المنطق سے مراد بھی منطق کی اصطلاحات تو نہیں ہو سکتی جو کہ مسائل منطقیہ کے علاوہ ہو۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ فی المنطق سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوا۔

لہذا ماتن کے قول کا مفعول بنے گا "المسائل المنطقية" فی المسائل المنطقية۔ یہ ظرفیۃ الشئ لِنَفْسِهِ ہوا۔ جو کہ صحیح نہیں۔ شارح نے اس اعتراض کا پہلے مختصراً جواب دیا کہ القسم الأول سے مراد مسائل منطقیہ کے الفاظ ہیں اور فی المنطق سے مراد مسائل منطقیہ کے معانی ہیں لہذا ماتن کے قول کا مفعول ہوا "یشک" یہ الفاظ مسائل منطقیہ معانی مسائل منطقیہ کو بیان کرنے کے بارے میں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ظرف و مطروق میں مغایرہ ہے۔ اس لیے ظرفیۃ الشئ لِنَفْسِهِ لازم نہیں آیا۔

پھر جواب کی تفصیل میں جاتے ہوئے کہا کہ القسم الأول سے مراد ۷ معانی میں سے کوئی بھی ایک لیا جائے اور فی المنطق میں المنطق سے مراد ۵ معانی مذکور میں سے کوئی بھی ایک لیا جائے۔ تو یہ ۳۵ احتمال بنیں گے۔ ہر ایک احتمال میں ظرف و مطروق میں مغایرہ رہے گی۔ لہذا ظرفیۃ الشئ لِنَفْسِهِ لازم نہیں آئے گا۔ اب اعتراض ہوا کہ آپ نے ۳۵ احتمال بنا کر ظرفیۃ الشئ لِنَفْسِهِ کو دفع کر دیا لیکن آپ نے المنطق کے جو کہ معانی بیان کیے ہیں ان میں سے کوئی بھی ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے آپ کے سارے احتمالات باطل ہوئے۔

شارح نے اس کا جواب دینے ہوئے کہا کہ جس احتمال میں عقل سلیم جس چیز کو مناسب سمجھے گی اس کو فی کے بعد مقدار رکھنا لایا جائے گا۔ اور عقل سلیم بعض احتمال میں بیان کو مناسب سمجھ رہی ہے۔ اور بعض میں تحصیل کو اور بعض میں حصول کی مناسب سمجھ رہی ہے۔ اس کی تفصیل تحفۃ شاہجہانی میں اس طرح ہے کہ:

جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد ملکہ ہے و بیان پر لفظ "تحصیل" کو مقدّر نکالنا مناسب ہے۔

اس لیے کہ ملکہ کہتے ہیں "نفس ناطقہ میں پائے جانے والی کیفیتِ راستہ کو" اور فیثا بہ کسی چیز ہے اور کسی چیز کو حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے "تحصیل" کو مقدّر مانا جائے گا۔
اس صورت میں مانتے کے قول کا مفہوم بنے گا "قسم اڈال منطقی ملکہ کو حاصل کرنے کے بارے میں ہے۔"

اور جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "تمام مسائل منطقیہ کا علم" ہے یا جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "مقتد بہ مسائل منطقیہ کا علم" ہے ان 14 صورتوں میں "تحصیل" اور "حصول" میں جس کو چاہو مقدّر نکالو دونوں مناسب ہیں۔

اس لیے کہ علم کسی بھی ہوتا ہے اس لیے تحصیل نکالنا مناسب ہوا۔ اور علم غیر کسی بھی ہوتا ہو کہ بذاتِ خود حاصل ہوتا ہے اس لیے حصول نکالنا بھی مناسب ہوا۔ پہلی 7 صورتوں میں مانتے کے قول کا مفہوم بنے گا "قسم اڈال تمام مسائل منطقیہ کے علم کی تحصیل یا حصول کے بارے میں ہے۔"

آخری 7 صورتوں میں مفہوم ہوگا "قسم اڈال مقتد بہ مسائل منطقیہ کے علم کی تحصیل یا حصول کے بارے میں ہے۔"
اور جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "تمام مسائل منطقیہ کی ذات" ہے یا جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مراد "مقتد بہ مسائل منطقیہ کی ذات" ہے ان 14 صورتوں میں لفظ "بیان" کو مقدّر نکالنا مناسب ہے۔

اس لیے کہ مسائل کی ذات کو بیان کرنا ہی مناسب ہے۔ ان کی ذات کو بیان کر کے علم کو حاصل کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ان کی ذات کو ذہن میں حاصل کیا جاتا ہے۔ اب مفہوم بنے گا کہ "قسم اڈال تمام مسائل منطقیہ کی ذات یا ان میں سے مقتد بہ مقتدر حقیقی مسائل کی ذات کو بیان کرنے کے بارے میں ہے۔"

مقتد بہ مسائل : کسی بھی علم کے مقتد بہ مسائل وہ ہوتے ہیں جن کی عموماً ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ اور شرعی کتب میں صرف مقتد بہ مسائل کو بیان کیا جاتا ہے۔ جسے نقایا النہی یا تفصیل المنطق میں بخوار منطق کے عمومی مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ سارے مسائل نہیں۔ اسی وجہ سے نقایا النہی میں تنازع فیہ اور تفصیل المنطق میں موجهات کا بیان نہیں۔

بہر حال : مذکورہ بالا تفصیل کا نقشہ آنے والے صفحہ پر علافہ فرمائیں۔

(کتاب فی التحدیۃ الشاہجانی ص 23 مکتبہ بشری)

33 احتمالات کا نقشہ

الفسم الاقل ↓ المنطق	المملكة	العلم بجميع السائل	العلم بقدر المقدرة	نفس جميع المسائل	نفس القدرة المقنونة
الفاظ	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان
المعاني	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان
النقوش	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان
الافاظ و معاني	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان
الافاظ و نقوش	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان
المعاني و نقوش	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان
الافاظ و معاني و نقوش	تحصيل	تحصيل و حصول	تحصيل و حصول	بيان	بيان

شرح التقدیب : ماتن کا قول مقدمہ کا معنی خود مقدمہ ہے۔ اس میں 3 امور بیان کیے جائیں گے۔ 1 منطق کی تقریریں منطق کی حاجت کا بیان 3 اور منطق کا موضوع اور بیہار کا لفظ مقدمہ، مقدمہ مت البیش سے لیا گیا ہے۔ اور اگر کتاب سے مراد الفاظ و عبارات ہے تو بیہار مقدمہ سے مراد کلام کا وہ گروہ ہے جن کو مفقود سے پہلے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعے مفقود سے ربط ہو جائے اور اس کا نفع مفقود میں ملے۔

اور اگر کتاب سے مراد معانی ہے تو مقدمہ سے مراد "معانی کا وہ گروہ ہے جن پر اطلاع ہونا واجب ہوتا ہے" تاکہ مفقود میں شروع ہوتے ہی پیسہ ہو۔ اور کتاب میں دوسرے احتمالات کا جائز ہونا اس بات کا تقاضہ کر رہا ہے کہ وہ احتمالات اس مقدمہ میں بھی جائز ہوں جو کہ اسی کتاب کا جز ہے لیکن قوم اس مقدمہ کے بارے میں الفاظ و معانی سے زیادہ احتمال بیان نہیں کرتی۔

اقول : شارح نے پہلے مقدمہ کی حالت رخمی کی وجہ بیان کی کہ یہ خبر ہے اور اس سے پہلے خود مبتدا ہدف ہے۔ پھر بتایا کہ مقدمہ میں 3 چیزیں بیان کی جاتی ہیں 1 تقریر 2 حاجت 3

اور موضوع مقدمہ کی اصل بتائی کہ یہ مقدمہ مت البیش سے لیا گیا ہے۔ مقدمہ مت البیش لشکر کے اس اول حصے کو کہتے ہیں جو لشکر سے آگے چلتے ہوئے لشکر کی رہنمائی کرتا ہے اور ان کو نفع دیتا ہے۔ پھر کتاب میں مقدمہ د و طرح کا ہوتا ہے 1 مقدمہ الکتاب

2 مَقْدَمَةُ الْعِلْمِ

شارح نے مَقْدَمَةُ الْعِلْمِ کو بیان نہیں کیا اس کی تفسیر یہ ہے ”ما یفوقُ علیہ الشروعُ“
 فی التَّسَاتُلِ“ وہ چیلن ہیں جن پر مسائل کلمہ میں شروع ہونا موقوف ہے۔
 پھر مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ چونکہ کتاب کا ایک جز ہے اور کتاب میں 7 احتمال
 ہیں اس لیے شارح نے ان میں سے 2 احتمال بیان کر کے ہر ایک کے اعتبار سے مَقْدَمَةُ
 الْکِتَابِ کی تعریف کی۔

شارح نے مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ کی پہلی تعریف میں لَقِطٌ قَدْ مَتَّ اسْتَعْمَالَ کُیَاہے
 اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مَقْدَمَةُ کُی دال کو فتیہ دینا صحیح ہے۔ ممتار
 ہے کیونکہ اس صورت میں اصطلاحی معنی اور لغوی معنی کے درمیان مناسبت قائم رہے گی۔
 لَقِطٌ مَقْدَمَةُ الْجَمِیْشِ: لَشَّرٌ کا وہ حصہ جو آگے کیا ہوا ہوتا ہے۔

اصطلاحاً مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ: کلام کا وہ گروہ جس کو پہلے لایا گیا ہو۔
 جبکہ مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ میں یہ مناسبت نہیں ہوگی۔ لیکن بعض حضرات نے مَقْدَمَةُ
 کُی کو قَدْ مَرَّ بِمَعْنَى تَقَدَّمَ سے بنا کر مناسبت بیان کی ہے۔ اس لیے مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ بھی
 جائز ہوگا۔ (مطلوبہ محکمہ میں اسی کو رجحان کیا ہے)
 آخر میں اعتراض ہوا کہ مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ، کتاب کا ایک جز ہے تو جس طرح کتاب

میں 7 احتمال تھے اس طرح مَقْدَمَةُ الْکِتَابِ میں 7 احتمال کیوں بیان نہیں کیے؟
 جواب دیا کہ مناطقة نے اصطلاح بنالی ہے کہ وہ مَقْدَمَةُ کُی میں الفاظ و معانی
 کے علاوہ احتمال کا اعتبار نہیں کرتے۔ اور اصطلاح میں کوئی مناقشہ نہیں ہوتا۔ جیسے
 آپ اپنے گھر کے ایک کمرے کا نام کراچی اور دوسرے کمرے کا نام لاہور رکھ دیں تو آپ سے
 کوئی نہیں جھگڑ سکتا۔ اسی طرح جامعات میں کسی بھی کمرے کا نام ثانیه اور کسی دوسرے
 کا نام ثالثہ رکھنے کی اصطلاح بنالی جاتی ہے۔ اور بعد میں اسے کو تبدیل بھی کر دیا جاتا ہے۔
 اس پر کوئی مناقشہ نہیں ہوتا۔

نوٹ: ماتن کی عبارت مَقْدَمَةُ الْعِلْمِ ہے یا مَقْدَمَةُ الْعِلْمِ اس لیے ترجمہ
 بھی دو طرح سے لکھا گیا تھا۔

شرح التفسیر: علم: عقل کے پاس شے کی حاضری ہو جانے والی صورت
 کو کہتے ہیں۔ اور مصنف علم کی تفسیر کے درجے نہیں ہوئے یا تو اس وجہ سے کہ 1
 تقسیم کے مقام میں اس کا ادنیٰ فقر کا خی ہو چکا۔ 2 یا اس وجہ سے کہ علم کی تفسیر
 مشہور و معروف ہے 3 یا اس وجہ سے کہ علم کو بھی تفسیر ہے۔ اس پر بناء رکھتے ہوئے
 جو معنی قول میں کہا گیا ہے۔

اقول: علم کا لغوی معنی ”یا نفا“ ہے۔ اور علم کی حقیقی تفسیر
 ”ما یفوقُ الا فاشاق“ ہے یعنی علم وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اشیا پر غلبہ ہو جاتا ہے۔
 اتوار کا مارچ 2019ء رات 11:00 گزرا ایمان منکون

ظاہر ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ اعلیٰ حضرت نے اپنی ملفوظات میں فرمایا ”یعلم وہ نور ہے جس کے اثر میں جو چیز آ جاتی ہے وہ ظاہر ہو جاتی ہے“ (نصاب المنطق ص 3)

لیکن یہ افکشافی کب حاصل ہوتا ہے اس میں مناطہ کا اختلاف ہے اور تقریباً 3 اقوال ہیں جن میں سے 2 مشہور اقوال ”المراقبة“ میں لکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک کو شارح نے بیان کیا کہ ”المؤثرة العامة من الشيء عند العقل“ کا نام علم ہے پھر عقل صوفیاء و فقہاء کے نزدیک نور ہے جس کا مقارن دل یا دماغ ہے لکھا جی حاشیہ نور الانوار لیکن مناطہ کے نزدیک عقل 3 اشیاء پر بتلا جاتا ہے 1 نفس ناطقہ کا نام عقل ہے 2 ذہن کا نام عقل ہے 3 قوۃ مد رگہ کا نام عقل ہے۔

(گماخی کتابا التقیفات للبرجانی ص 159 ملکہ رحمانیہ) مانت پر اعراف ہوا کہ مانت نے علم کی تقسیم بیان کی حالانکہ پہلے علم کی تعریف ذکر کرتے پھر اس کی تقسیم بیان کرتے۔ کیونکہ کسی بھی شے کی تقسیم سے پہلے اس شے کی تعریف کر کے اس شے کا تصور قائم کر لیا جاتا ہے پھر تصور قائم ہو جانے کے بعد اس شے کی اقسام بیان کی جاتی ہیں۔ جیسے غویں میں پہلے کلمہ کی تعریف پھر کلمہ کی اقسام بیان کی جاتی ہیں۔

شارح نے اس کے 3 جوابات ذکر کیے I مانت نے العلم پر الفلام عہد خارجی لگا دیا جس وجہ سے مفہوم ہوا اور مفہوم ہو جانے کی وجہ سے اس کا آدنی تصور حاصل ہو گیا۔ اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے تقسیم بیان کرنا شروع کر دی۔ تقسیم سے پہلے آدنی تصور بھی کافی ہو جاتا ہے۔ تصور پر سیم تقریب کے ذریعے کروانا ضروری نہیں ہونا 2 جو چیز نامعلوم و غیر مشہور ہوتی ہے اس کی تقریب کرنا ضروری ہوتا ہے جبکہ علم مشہور و معروف ہے اس لیے تقریب بیان نہیں کی۔

3 امام رازی کا قول ہے کہ: علم بد بھی تصور ہے۔ اس پر بناء رکھتے ہوئے مانت نے تقریب بیان نہیں کی کیونکہ تقریب تو نظریاتی کی جاتی ہے بد بھی تو بذات خود حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ: تیسرا جواب مختار نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ امام رازی کا قول کو حقیق قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر صحیح بھی مانا جائے تو بھی علم کے بد بھی ہونے کے باوجود بد بھی پر تنبیہ کرنے کیلئے تقریب کی جاتی ہے۔ اس لیے مانت کو تنبیہ کرنے کیلئے تقریب کوئی چاہیئے تھی۔ ثابت ہوا کہ مانت نے تیسری وجہ سے علم کی تقریب کو نہیں چھوڑا ہوگا۔ الا یہ کہ دعویٰ کیا جائے کہ علم بد بھی اولیٰ ہے اس لیے تنبیہ کرنے کیلئے بھی تقریب ذکر کرنے کی حاجت نہیں تھی اس لیے مانت نے علم کی تقریب بیان نہیں کی۔

لیکن یاد رہے کہ علم کے بد بھی اولیٰ ہونے کا دعویٰ کسی نے نہیں کیا اس لیے ماننا پڑے گا کہ تیسری وجہ پر بناء رکھتے ہوئے تقریب نہیں چھوڑی۔ بلکہ پہلی وجہ سے کسی ایک پر بناء رکھتے ہوئے تقریب بیان نہیں کی۔ (واللہ اعلم بالصواب) اتوار 17 مارچ 1411ھ

متن التقدیب: اگر نسبت حکمہ کا مقرر ہے تو تقدیق ہے ورنہ تقدیر ہے۔
 شرح التقدیب: ماتن کے قول میں تقدیق کی تعریف "ان كان اذعاناً للشيء"
 سے مراد یہ ہے کہ "نسبت خبریہ ثبوتیہ کا اعتقاد ہو" جیسے اس بات کا اذعان ہے
 کہ زید کھڑا ہے۔ یا "نسبت خبریہ سلبیہ کا اعتقاد ہو" جیسے اس بات کا اعتقاد ہے
 کہ زید کھڑا نہیں۔

تو ماتن نے حکماء کے مذهب کو اختیار کیا اس طرح کہ تقدیق کو نفس
 اذعان و حکم بتایا۔ نہ کہ اس کے اور دونوں طرفوں کے تفویضات کے مجموعے کو قرار
 دیا۔ جیسا کہ امام رازی نے گمان کیا ہے۔

اور ماتن نے حکماء میں سے بھی قدماء کے مذهب کو اختیار کیا اس
 طرح کہ اذعان اور حکم کا منعلق اس چیز کو بنایا جو قصہ کا آخری جزء ہے۔ وہ
 نسبت خبریہ ثبوتیہ یا نسبت خبریہ سلبیہ ہے۔

نسبت ثبوتیہ تعیناتیہ کے واقع ہونے یا اس کے واقع نہ ہونے کو اذعان
 کا منعلق نہیں کیا۔ کیونکہ مصنف عنقریب آنے والی مباحث قضایا میں قصہ کے
 3 امضاء ہونے کی طرف اشارہ کریں گے۔

اقول: اعتقاد کی تعریف گذر چکی کہ ربط قلب کا نام ہے۔ اور اذعان کی تعریف
 کتاب التقریفات میں عز مر القلب سے کی گئی ہے۔ اور التشریح المنیب میں "باقر کرنا"
 سے کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ اعتقاد اعم ہے اور اذعان اخص ہے۔ کیونکہ کسی
 چیز سے دل کا ارادہ منعلق ہو جائے تو اس کو اعتقاد کہیں گے۔ اذعان نہیں۔ اور اگر کسی
 چیز سے دل کا پکا ارادہ منعلق ہو جائے تو اب اذعان کہلائے گا۔ اعتقاد نسبتاً توجہ اولیٰ
 ہوتا۔

پھر حکم کی تعریف کتاب المنطق میں "نسبت امر الی آخر ایجاباً او سلباً" سے
 کی گئی ہے۔ لیکن شارح تقدیب نے اذعان و حکم کو ایک ہی چیز بتایا۔ اس سے گھٹا
 ہوا یہ دونوں مترادف ہیں اور ان دونوں میں نسبت تساوی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ
 ان دونوں میں تفاوت ہے اور نسبت تساوی ہوگی۔ جیسے انسان اور ناطق مفہوم کے
 اعتبار سے متغایر ہیں لیکن ان میں نسبت تساوی ہے۔ (من الکاتب)
 یاد رہے کہ کتاب التقریفات میں "ادراک" کی تعریف "حصول صورة الشیء"
 سے کی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ادراک اور علم میں نسبت تساوی ہے اور یہ مترادف
 ہیں۔ (باقی بحث آنے والے اقوال میں دیکھیں)

شرح التقدیب: ماتن کے قول "والافتقار" ہوا ایک ہی چیز کا ادراک
 تھا جیسے زید کا تقدیر یا بغیر نسبت کے لٹی چیزوں کا تقدیر ہو۔ جیسے زید، عمرو کا تقدیر ہو
 یا لٹی چیزوں کا تقدیر نسبت غیر تاقہ کے ساتھ ہو کہ ان پر سکونت صحیح نہ ہو۔ جیسے

غلامِ زیچ کا نقور رہو یا کئی چیزوں کا نقور نسبتہ تا مہ انشائیہ کے ساتھ ہو جیسے اضر کا
نقور کرنا یا کئی چیزوں کا نقور ایسی نسبتہ تا مہ نسبتہ کے ساتھ ہو کہ اس کا ادراک غیر انسانی
ادراک کے ذریعے کیا گیا ہو جیسا کہ تخیل اور شک اور وہم کی صورت میں ہے۔

آقول: یہاں ۳ بحثیں ہیں۔ **۱** پہلی بحث: نقور اور نقدین کی اقسام
۲ دوسری بحث: نقدیق میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف
۳ تیسری بحث: نقدیق میں حکماء متقدمین و متاخرین کا اختلاف۔

۱ پہلی بحث: یہاں نقور اور نقدیق کی اقسام کو تفصیلاً بیان کیا جائے
گا۔ باقی منتظر اس حصے کیلئے آنے والے نقشے کو ملاحظہ فرمائیں۔

جب تصور میں کوئی شئی حاصل ہوتی ہے تو وہ مفرد ہوگی یا وہ اشیاء
متعددہ ہونگی۔
اگر مفرد ہے تو اس سے تعلق جس ظاہر کے ہوگا یا نہیں۔ اگر جس
ظاہر کے ہے تو اس کا نام احساس ہے۔ اس کے تحت حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعے
ہونے والے احساسات داخل ہونگے۔

اور اگر اس سے تعلق جس ظاہر کے نہیں تو پھر اس کا تعلق خیال میں
پائی جانے والی صورتوں سے ہے تو یہ تخیل ہے۔
۳ اور اگر اس کا تعلق محسوسات سے تعلق رکھنے والی معانی جزئیہ سے
ہے تو یہ توہم ہے۔

۴ اور اگر اس کا تعلق کلیات یا جنسیات مجرّدہ سے ہے تو یہ تعقل ہے۔
پھر اشیاء متعددہ جو تصور میں حاصل ہوئیں ان کے درمیان نسبتہ نہیں یا ان
کے درمیان نسبتہ ہے۔

اگر نسبتہ ہے تو نسبتہ ناقص ہے یا تام ہے۔ اگر ناقص ہے تو یہ
تقصیدی ہے یا غیر تقیدی ہے۔ جیسے غلامِ زیچ یا معنی الدار
اور اگر تام ہے تو انشائیہ ہے یا خبریہ ہے۔ اگر انشائیہ ہے
تو اس کے تحت ۱۱ اقسام ہیں۔ جو کہ غوم میں موجود ہیں۔

اور اگر نسبتہ تا مہ خبریہ ہے تو پھر نفس اس کی طرف رد و قبول کے
اعتبار سے متوجہ نہیں ہوتا تو یہ تخیل ہے۔
اور اگر رد و قبول کے اعتبار سے نفس متوجہ ہوتا ہے تو حالت انکاریہ ہے
تو یہ تکذیب ہے۔

اور اگر حالت انکاریہ نہیں تو آیات و سلب برابر برابر ہیں تو یہ شک
ہے۔ اور اگر برابر نہیں تو جانب مرجوح و ہمر ہے (یہ سب تصورات ہیں)

اور جانبِ راجع کو اذعان، حکم و تصدیق کہتے ہیں۔

۱۔ اگر اب جانبِ راجع کے خلاف کو عقل جائز قرار دے تو ظن ہے۔

اور اگر اس کے خلاف کو عقل جائز قرار نہ دے تو جزم ہے۔

اب جزم مطابق للواقع ہوگا یا نہیں ہوگا ۲۔ اگر مطابق للواقع

نہیں تو یہ تشکیک مشکوک سے زائل ہو جائے تو یہ تقلید مغلطی ہے۔

۳۔ اور اگر زائل نہ ہو تو جمل مرتب ہے۔

۴۔ اور جزم مطابق للواقع ہے تو یہ بھی تشکیک مشکوک سے زائل

ہو جائے تو تقلید مضیّب ہے۔

اگر زائل نہ ہو تو یہ یقین ہے کہ اب اگر یہ یقین بغیر تجربہ

اور بغیر مشاہدہ کے ہو تو علم الیقین ہے۔ ۶۔ اور اگر مشاہدہ سے حاصل ہو تو

عین الیقین ہے۔ ۷۔ اور اگر تجربہ سے حاصل ہو تو حق الیقین ہے۔

(حاشیہ: سیالکوٹی علی المرقاة ص ۲۶، ۲۷ مکتبہ قادریہ)

فائدہ: جزئیات مادیہ جیسے هذا العلم۔ جزئیات معنویہ عن المادہ جیسے روح،

حواس ظاہرہ: ۱۔ حواس باصرہ ۲۔ حواس سامعہ ۳۔ حواس ذائقہ ۴۔ حواس لامسہ ۵۔ حواس شامہ

۱۔ سی طرح حواس باطنہ کی بھی ک اقسام ہیں۔

حواس باطنہ: ۱۔ حواس مشترک ۲۔ حواس خیال ۳۔ حواس وهم ۴۔ حواس حافظہ کی حواس متصرفہ

ان میں سے حواس مشترک جن صورتوں کا ادراک کرتی ہے ان کو حواس خیال اپنے خزانہ میں

جمع کر کے رکھتی ہے۔ (جیسے آپ کے ذہن میں آپ کے استاد کی تصویر کا ہونا)

اور حواس وهم جن معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے ان کو حافظہ اپنے پاس

جمع کر کے رکھتا ہے۔ (جیسے حیوان نفیث کا مفہوم ہو کہ حافظہ میں موجود ہے)

باقی متصرفہ خیال میں پائی جانے والی صورتوں اور حافظہ میں پائی جانے والی

معانی جزئیہ میں تفریق کرنا ہے۔ (المرقاة ص ۱۵۷)

حکایات یا جزئیات مجرّدہ کا حصول بواسطہ عقل ہوتا ہے۔ اس لیے

التشبیہ المینیب میں تقسیم اس طرح ہے کہ

اگر مفرد سے تعلق جیسا ظاہر ہے نہیں تو پھر اگر مفرد سے تعلق بواسطہ

حواس مشترک ہے تو یہ تخیل ہے۔ اور اگر بواسطہ حواس وهم ہے تو یہ توہم ہے

اور اگر بواسطہ عقل ہے تو یہ تعقل ہے۔

معلوم ہوا کہ تقسیم کے انداز میں اختلافی ہے۔ ورنہ دونوں تقسیم

میں کوئی فرق نہیں۔

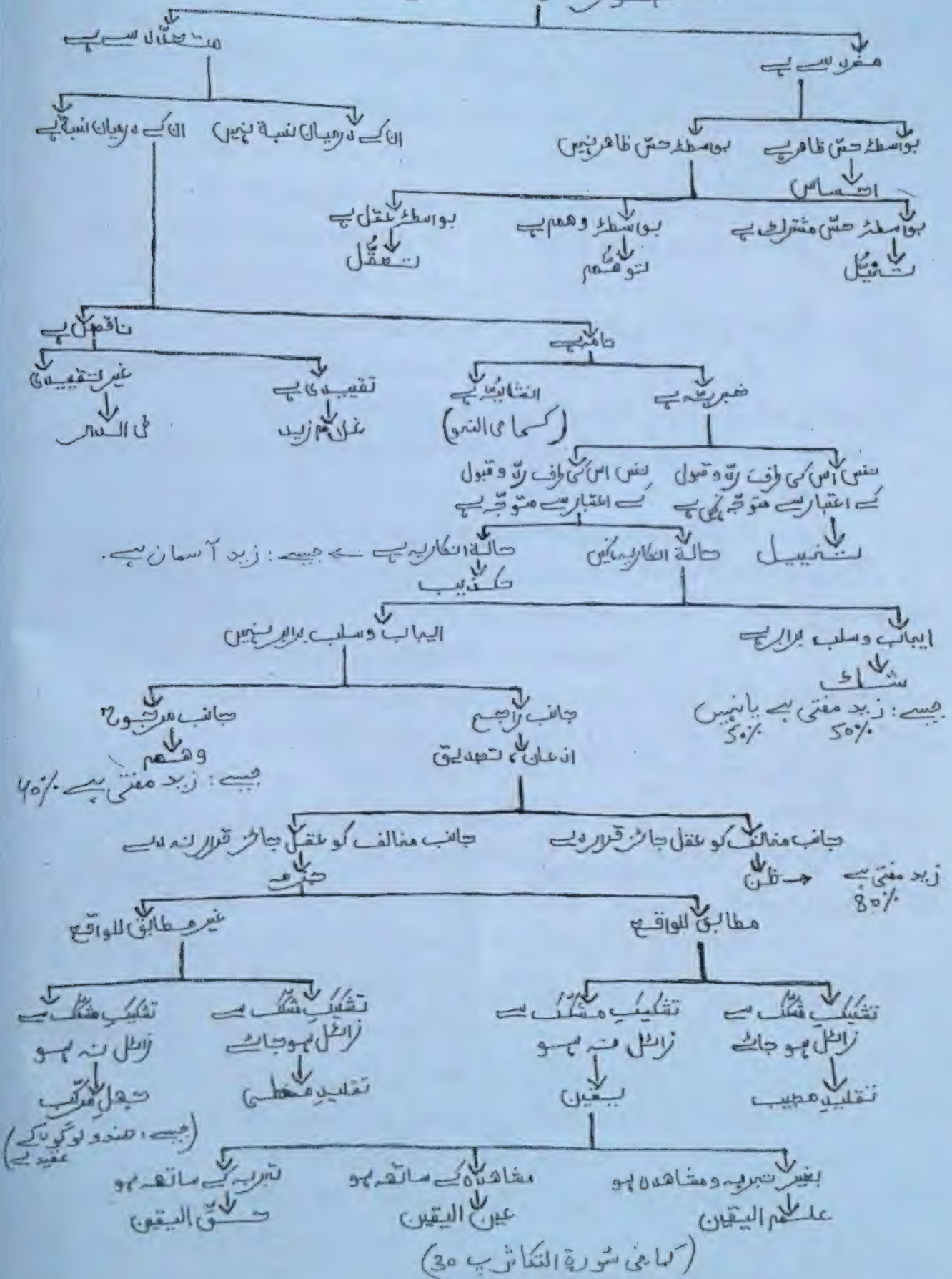
ساری بحث کا نقشہ آگے صفحے پر ملاحظہ فرما کر

۳۔ نوٹ: تخیل کی مثال: جیسے آپ اپنے نفس کو متوجہ ہی نہ کرو کہ زید حق ہے

یا کہ نہیں۔ (پھر ایک مذہب میں ہے کہ جزئیات مادیہ کا حصول بھی عقل کے واسطے

ہوتا ہے۔)

22



۲۔ دوسری بحث : تقدیق میں امام رازی اور حکماء کا اختلاف۔ جب بھی کسی تقدیق کا حصول ہوتا ہے تو وہاں کم از کم ۴ اشیاء کا حصول ہوتا ہے۔ مثلاً زید قائم کی تقدیق حاصل ہو جائے تو اس میں سب سے پہلے زید کا نفس حاصل ہوا اس کو نفسِ معلوم علیہ کہتے ہیں۔ پھر ۲ قائم کا نفس حاصل ہوا اس کو نفسِ معلوم بہ کہتے ہیں۔ پھر ان ۲ دونوں کے درمیان رشتہ یا تعلق کا نفس حاصل ہوا اس کو نفسِ رشتہ قائمہ کہتے ہیں۔ ۴۔ پھر اس رشتہ یا تعلق کے بارے میں دل کے اندر عزم پایا جائے تو اس کو اذعان کہتے ہیں۔ یا حکم کہتے ہیں۔ جس جب مذکورہ بالا چاروں چیزیں حاصل ہو جاتی ہیں تو تقدیق حاصل ہو جاتی ہے۔

اگر صرف پہلی ۳ چیزیں ہوں تو تقدیق نہ ہوتی۔ جیسے لَقَلَّ لِرَيْحًا قَائِمٌ يَهْزُؤُكَ بِشَكٍّ وَلَا جِلْدٌ يَهْزُؤُكَ بِسَبْطٍ حَامِلٌ يَمِينٌ لیکن چوتھی چیز اذعان نہیں تو یہ تقدیق میں بھی شامل نہ ہوگا۔ گناہ مرہی البعہ الاول۔ وفي النقشۃ۔ اب امام رازی کے نزدیک چاروں کے مجموعے کا نام تقدیق ہے۔

اور حکماء کے نزدیک نفس اذعان و حکم کا نام تقدیق ہے۔ باقی اس سے پہلی والی اشیاء تقدیق کیلئے شرائط کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ سے درج ذیل باتوں میں اختلاف ہو جائے گا۔

- ① امام رازی کے نزدیک : تقورات ثلاثہ، تقدیق کیلئے اجزاء ہیں۔ حکماء کے نزدیک : تقورات ثلاثہ، تقدیق کیلئے شرط ہیں۔
- ② امام رازی کے نزدیک : اذعان و حکم، تقدیق کا ایک جزء ہے۔ حکماء کے نزدیک : اذعان و حکم، نفس تقدیق ہے۔
- ③ امام رازی کے نزدیک : تقدیق، مرکب ہے۔ حکماء کے نزدیک : تقدیق، بسیط ہے۔

اعتراض : شارح النقدیہ نے لکھا ہے کہ امام رازی کے نزدیک تقدیق، نفسی طریقین اور حکم کا مجموعہ ہے۔ حالانکہ امام رازی کے نزدیک تقدیق تو تقورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہے۔

جواب : شارح کے قول کا مطلب یہ ہے کہ تقدیق طریقین اس حال میں کہ ان درمیان رشتہ قائم ہو اور حکم کا مجموعہ امام رازی کے نزدیک تقدیق ہے۔ کیونکہ طریقین بغیر رشتہ کے طریقین نہیں کہلا سکتے۔ (حاشیہ شامی)

۳۔ تیسری بحث : تقدیق کے بارے میں حکماء متقدمین و متاخرین کا اختلاف تھا۔ تمام حکماء اس بات میں متفق ہیں کہ تقدیق، نفس اذعان کا نام ہے۔ لیکن اذعان سے پہلے قفسیہ کے اجزاء کتنے ہیں۔ اس میں حکماء متقدمین نے کہا کہ قفسیہ کے ۳ اجزاء ہیں۔ جو کہ دوسری بحث میں گذرے۔ لیکن متاخرین کہتے ہیں کہ قفسیہ کے کل ۴ اجزاء ہیں۔ ۳ وہ ہی جو گذرے اور باقی چوتھے کا نام نسبت تفسیدیہ ہے۔ ان کے نزدیک زید قائم۔ تقدیق کی تشریح اس طرح ہے کہ :
 ۱۔ پہلے زید کا تصور ۲۔ پھر قائم کا تصور ۳۔ پھر ان دونوں کے درمیان نسبت تفسیدیہ کا تصور یعنی قیام زید کا تصور پیدا ہوگا ۴۔ پھر ان دونوں کے درمیان نسبت جنسیہ کا تصور پیدا ہوگا۔ یعنی قیام زید واقعہ کا تصور پیدا ہوگا۔
 پھر دل میں عزم ہوگا تو یہ اذعان ہے اس کا نام تقدیق ہے۔

پھر حال شارح نے بتایا کہ ماتن نے حکماء میں سے قدماء کے مذہب کو اختیار کیا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ یہ کیسے معلوم ہوا؟ کیونکہ ماتن نے صرف نسبت کیا تھا۔ کہ اگر نسبت کا اذعان ہے تو تقدیق ہے۔ آپ نے کیسے جان لیا کہ نسبت سے مراد صرف نسبت جنسیہ ہے، نسبت تفسیدیہ نہیں۔

اس کے شارح نے دو جواب ذکر کیے۔ ① ماتن نے نسبت سے مراد قفسیہ کا آخری جزء لیا ہے اور آخری جزء نسبت جنسیہ ہے۔ نہ کہ تفسیدیہ۔
 ② ماتن نے قضایا کی بحث میں قفسیہ کے ۳ اجزاء بیان کیے ہیں۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ماتن کا مختار قدماء کا مذہب ہے۔

آخری سوال : تصور طبقاً تقدیق سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن ماتن نے وضع کتاب میں پہلے تقدیق پھر تصور کو بیان کیا۔ حالانکہ وضع کو طبع کے موافق رکھنا چاہیے کہ ایسا نہ کرنا مصنفین کے نزدیک خطا ہے۔

جواب : ذات کے اعتبار سے یقیناً تصور طبقاً تقدیق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تعریف چونکہ مفہوم کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور مفہوم میں تقدیق نہ تو تصور پر مقدم ہے۔ کیونکہ تقدیق میں مفہوم وجودی ہے۔ اور تصور میں مفہوم عدمی ہے۔ اور تصور ان میں وجود عدم پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لیے مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے ماتن نے تقدیق کو تصور سے پہلے بیان کیا : (لما فی قطبی علی الرسالة الشمسیة)

متن التفذیب : اور وہ دونوں (تفویذ و تفذیق) بدھتہ ضرورت اور التساب
بالنظر سے حقیقت لیتے ہیں۔

شرح التفذیب : ماتن کے قول یقیناً میں اقتسام کا معنی حقیقت لینا ہے
اس بناء پر جو لفظہ کی کتاب "الاساس" میں ہے۔

یعنی تفویذ اور تفذیق میں سے ہر ایک حقیقت لیتے ہیں، ضرورت
کے وضع سے (بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جانے کی وجہ سے حقیقت لیتے ہیں) اور التساب کے
وضع سے (نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہو جانے کے وضع سے حقیقت لیتے ہیں) لفظا تفویذ
ایک حقیقت ضرورت سے لے کر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور ایک حقیقت التساب سے لے کر کسی
ہو جاتا ہے۔

اور ایسا ہی حال تفذیق میں ہے (کہ تفذیق بھی ضرورت سے حقیقت لے کر
ضروری اور التساب سے حقیقت لے کر کسی ہو جاتی ہے) تو ماتن کی اہل عبارت میں
ضرورت اور التساب کے منقسم ہو جانے کو مراعات ذکر کیا گیا ہے۔ اور تفویذ و تفذیق
میں سے ہر ایک کے ضروری و کسی کی طرف منقسم ہونے کو یقیناً و کنایہ جانا
جاریا ہے۔ اور یہ مراعات کے مقابلے میں زیادہ اچھا اور زیادہ بلیغ ہے۔

اور ماتن کے قول بالضرورت (بدھتہ) سے اشارہ ہے اس بات
کی طرف کہ مذکورہ بالا تقسیم بدھتہ ہے جو کہ دلیل دینے کے تکلّف کی محتاج نہیں
جیسا کہ اس کا ارتکاب بعض مناطقہ قوم نے کیا ہے۔

اور یہ بدھتہ ہوتا، اس لیے ہے کہ جب ہم اپنے وجدان کی
طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم تفویذات میں سے بعض ایسے پاتے ہیں جو ہم کو بغیر
نظر کے حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے گرمی اور ٹھنڈک کا تفویذ، اور بعض تفویذات
ایسے پاتے ہیں جو ہم کو نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہو جاتے ہیں جیسے فرشتے اور جنّ
کی حقیقت کا تفویذ کرنا۔

اسی طرح تفذیقات میں سے بعض ایسی ہیں جو بغیر نظر کے حاصل
ہو جاتے ہیں جیسے اس بات کی تفذیق کرنا کہ سورج روشن ہے اور آگ جلانے والی
ہے۔ اور تفذیقات میں سے بعض ایسی ہیں جو نظروں فکر کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں
جیسے اس بات کی تفذیق کرنا کہ غمائم حادث ہے اور صنایع موجود ہے۔

آقول : شارح نے پہلے اقتسام کا معنی مع حوالہ کے ذکر کیا۔ پھر ماتن کے قول
کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ تفویذ اور تفذیق کی دو دو قسمیں ہیں۔ تو ماتن کی
عبارت میں ضرورت اور التساب کو مراعات منقسم کیا گیا ہے لیکن تفویذ و تفذیق کی
تقسیم کنایہ معلوم ہو رہی ہے۔ اور یہ کنایہ بتانا مراعات بتانے سے زیادہ اچھا ہے۔
پھر ماتن کے قول بالضرورت کا تکلّف یقیناً سے ہے۔ تو ماتن نے یہ اشارہ

کیا ہے کہ مذکورہ تقسیم بدیہی ہے۔ نظریہ پیش ہے کہ دلیل کا تکلف اٹھانا پڑے جبکہ صاحب رسالہ شمشیر نے اس تقسیم پر دلیل دی ہے۔ جو کہ قطعی میں تشریح کے ساتھ موجود ہے۔

اس کے بعد شارح نے تفویض و تصدیق کی مثالیں بیان کرتے ہوئے کہا کہ واقعی مذکورہ بالا تقسیم بدیہی ہے۔
یاد رہے کہ تصدیق نظریہ کو مثال میں عالم حادث ہے۔
یہ نہ یہ کہ عالم حادث ہے۔ کیونکہ یہ تصدیق بدیہی کی مثال ہے۔

متن التہذیب: اور نظر وہ معقولی چیز کو ملاحظہ کرنا ہے مجہول چیز کو حاصل کرنے کیلئے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "هو ملاحظة المعقول" میں "هو" صغیر کا صریح الظہر ہے۔ یعنی امر معلوم کی طرف نفس کو متوجہ کرنا تاکہ امر غیب معلوم کی تکمیل ہو جائے۔

اور تقریب میں لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول کرنے میں کئی فائدے ہیں۔

ان میں سے پہلا فائدہ: تقریب میں لفظ مشترک کو استعمال کرنے سے بچنا ہے دوسرا فائدہ: اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ بیشک فکر صرف معقولات چیزوں میں جاری ہوتی ہے یعنی ان امور کلیہ میں جاری ہوتی ہے جو عقل میں حاصل ہوتے ہیں نہ کہ امور ہستیہ میں جاری ہوتی۔ کیونکہ جزئی نہ تو حاصل کرانے والی ہے اور نہ اس کو حاصل کیا جائے گا۔
تیسرا فائدہ: سمجھ کی رعایت ہے۔

آقول: مجہور مناطہ نے نظر کی تقریب "تقریب امور معلوقہ للناتی" کی المجہول سے کی ہے۔ اس لیے ماتن پر اعتراض ہوا کہ انقوائے لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول کیوں کیا؟ نیز مجہول کا مقابل معلوم ہوتا ہے نہ کہ معقول تو معلوم کو استعمال کرنا چاہیے تھا۔ اس اعتراض کے تقریباً ۶ جواب دیئے گئے ہیں جن میں سے ۳ شارح نے بیان کیے ہیں اور باقی ۳ تحفہ شاہمعانی میں موجود ہیں۔

حکمہ: معلوم لفظ علم سے ہے اور علم کا اطلاق ظن، جہل و گمان، یقین سب پر آتا ہے۔ اور تقریب میں لفظ مشترک کو استعمال کرنا ممنوع ہوتا ہے اس لیے شارح نے لفظ معقول استعمال کیا۔

حکمہ: معلوم کا اطلاق امور کلیہ و جزئیہ سب پر ہوتا ہے۔ جبکہ معقول سے مراد صرف امور کلیہ لیا گیا تو اس بات پر تنبیہ ہو گئی کہ نظریہ فکر صرف امور کلیہ میں

جاری ہوتی ہے نہ کہ امور جزئیہ میں۔

یاد رہے کہ معقولات وہ ہیں جو عقل کے واسطے سے حاصل ہوں۔ اور بالاتفاق عقل سے حاصل ہونے والی چیزیں امور کلیہ ہیں۔

جیکہ ایک مذہب میں اصول کلیہ کے علاوہ صرف امور جزئیہ معرّۃ عن المادّہ معقولی ہیں۔ امور جزئیہ مادّیہ معقولی نہیں۔

اور ایک مذہب میں امور کلیہ و جزئیہ سب معقولی ہیں۔ اس لیے شارح نے قول اٹھا یعنی فی المعقولات ذکر کرنے کے بعد المعقولات کی تشریح کی کہ یہاں صرف امور کلیہ مراد ہیں نہ کہ امور جزئیہ کیونکہ امور جزئیہ مزاح مادّیہ ہوں یا معرّۃ عن المادّہ ہوں سب کے سب نہ تو کاسب ہیں۔ کہ ایک جزئی کے ذریعے دوسری جزئی یا کلی کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے زید جزئی کے ذریعے دوسری جزئی عمرو کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

اور اسی طرح کوئی بھی جزئی کسی اور جزئی یا کلی کے ذریعے حاصل بھی نہیں کی جاسکتی۔ جیسے انسان یا عمرو و زید کو ترتیب دے کر، بکر کا حصول نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ سبج کہتے ہیں دوسرے کلمہ کلام کا لینے۔ کلمہ کلام کے آخری حرف کے موافق ہونا۔ تو ماتن نے معقول استعمال کیا اس سے رعایۃ سبج بھی ہوئی کیونکہ یہاں معقول و معجول کے درمیان سبج ہے۔ اگر معلوم کا لفظ ہوتا تو سبج کی رعایۃ نہ ہو سکتی تھی۔

اگر کوئی سوال کرے کہ غیر معلوم کو معجول کے بدلے میں استعمال کرتے تو معلوم کے ساتھ سبج کی رعایۃ لہو جاتی۔

جواب یہ ہے کہ اس طرح الفاظ میں زیادتی بھی ہو جاتی اور دیگر فوائد ہونے سے کہ اہل میں رعایۃ سبج کا فائدہ تو ضمتا لیا جا رہا ہے۔ آخری سوال: ماتن نے لفظ ترتیب کو چھوڑ کر لفظ ملاحظہ کو استعمال کیوں کیا؟

جواب: ترتیب کا مفہوم ملاحظہ میں موجود ہے۔ لفظ اکمل شے جدیدہ کہتے ہیں کہ تحت لفظ ملاحظہ استعمال کیا۔ (باقی لفظ معقول استعمال کرنے کے 3 فوائد حاشیہ شامعہانی میں ملاحظہ فرمائیں)

۲۔ لفظ ترتیب کی جگہ لفظ ملاحظہ کو ذکر کرنے میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ماتن کے نزدیک معجول تک پہنچنے کیلئے کم از کم دو کو ترتیب دینا ضروری نہیں بلکہ ایک چیز کو ملاحظہ کرنے سے بھی معجول حاصل ہو جاتا ہے۔ (تساوی فی فعل المعرف من تعرف حیث ناقص)

ممن التقدیب: اور کبھی نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے۔ اس لیے ایسے قانون کی طرف محتاجی ہوئی جو فکر میں خطاء کرنے سے بچائے۔ اور وہ منطق ہے۔

شرح التقدیب: مانتا کہ قول کہ "نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے" اس دلیل کے ذریعہ ہے کہ بیشک فکر کسی ایک نتیجہ تک پہنچاتی ہے جب عالم حادث ہے۔ پھر دوسری فکر اس نتیجہ کی نقیض تک پہنچاتی ہے کہ عالم قدیم ہے۔ تو یقینی طور پر اس وقت ان دونوں فکروں میں سے ایک غلط ہے۔ ورنہ اجتہاد تفتیش لازم آئے گا۔ لہذا کسی ایسے قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر اس کی رعایت کی جائے تو فکر میں خطاء واقع نہ ہو۔ اور وہ منطق ہے۔

بہن تحقیق لوگوں کا خطاء فی الفکر سے بچنے میں منطق کی طرف محتاج ہونا 3
مقدمہ 1: علم یا توفیق یا توفیق ہے
2: دوسرا مقدمہ: ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو بغیر فکر کے حاصل ہوتا ہے یا فکر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

3: تیسرا مقدمہ: پھر نظر میں تو خطاء واقع ہوتی ہے۔
تو یہ تینوں مقدمے لوگوں کے خطاء فی الفکر سے بچنے میں کسی قانون کی طرف محتاج ہونے کا فائدہ دے رہے ہیں۔ اور وہ قانون منطق ہے۔
اور اس سے منطق کی تعریف بھی جان لی گئی کہ بیشک منطق وہ ایسا قانون ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔
نو بیان کرنے کیلئے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے۔ تیسری چیز کے بارے میں کلام باقی ہے۔ اور وہ اس بات کی تحقیق کرنا ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے؟
لو مانتا عقیدہ اپنے قول "و موضوعہ" کے ذریعہ اسی بات کی طرف اشارہ کریں گے۔

آقول: مانتا پر اعتراض ہوا کہ مقدمہ میں 3 امور بیان کرنا مقصود تھا۔ 1 منطق کی تعریف 2 عرض 3 اور موضوع۔

لیکن مانتا ہے اس مقصود کو چھوڑ کر علم کی تقسیم بیان کی پھر نفور و تقدیر کی اقسام بیان کی۔ پھر نظر میں خطاء واقع ہونے کو بیان کیا۔ شارح نے جواب دیا کہ جواب: ان تینوں چیزوں کے ذریعہ مانتا اپنے مقصودات ثلاثہ میں سے دو چیزوں کو بیان کر چکا ہے۔ ایک تو عرض کہ اس کی رعایت خطاء فی الفکر سے بچائے گی۔

دوسرا یہ کہ منطق کی تقریب معلوم ہوئی در ایسا قانون ہے جس کی رعایت قطعاً فی الفکر سے بچانی ہے۔ باقی منطق کا موضوع مانتے عقیدے بیان کریں گے۔

شرح التفہیم: قانون یا تو یونانی لفظ ہے یا شریانی لفظ ہے۔ یہ اصل لفظ میں وضع کیا گیا ہے "کتاب کی لکیریں کہیں والے آلے کیلئے" (جسکو انگلش میں اسکیل کہتے ہیں۔ اردو میں قٹا اور سندھی میں قٹ کہتے ہیں) اور اصطلاح میں قانون "ایسا قضیہ کلیہ ہے جس کے ذریعے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام جانے جائیں" جیسے نحو پر اس کا قاعدہ ہے درقل فاعل مرفوع "تو بیشک یہ ایسا حکم کلی ہے جس سے فاعل کی جزئیات کے احوال پہنچائے جائیں گے۔

آقول: ہر قاعدہ کا جو متداو موضوع ہوگا اس کے تحت کثیر جزئیات ہونگی اس لیے اس قاعدہ کے ذریعے اس قاعدہ میں موجود موضوع کی جزئیات کا حکم جان لیا جائے گا۔ جیسے نحو پر اس کے قول میں فاعل کا لفظ موضوع مبتدا ہے اس کے تحت کثیر افراد ہیں ان سب کے حکم کو جان لیا گیا کہ ان سب کو مرفوع رکھنا ہے۔

مثال: ضرب زید میں زید فاعل ہے
شکل اول: زید فاعل مرفوع
وکل فاعل مرفوع کبریٰ
نتیجہ: زید مرفوع

معلوم ہوا کہ پہلے مرفوع میں موضوع جزئی کو بناؤ پھر اس کا معمول قاعدہ کلیہ کا موضوع ہونا چاہیے۔ پھر پورے قاعدے کلیے کو کبریٰ بنادو تو شکل اول بن جائے گی۔ اب حد وسط کو حذف کر کے نتیجہ نکالیں۔

یہ بھی یاد رہے کہ منطق میں صرف ایک قانون نہیں بلکہ منطق تو کئی قوانین کا مجموعہ کا نام ہے۔ لہذا منطق کو قانون کہنا مجاز ہے کہ جزء کے نام کے ذریعے کل کو تعبیر کیا جا رہا ہے۔ حقیقت میں وہ کئی قوانین کا مجموعہ ہے

منن التفہیم: اور منطق کا موضوع معلوم تقریری اور معلوم تقدیری ہے اس حیثیت سے کہ یہ مطلوب تقریری تک پہنچائے گا تو اس کا نام معروف رکھا جاتا ہے اور مطلوب تقدیری تک پہنچائے گا تو اس کا نام حجتہ رکھا جاتا ہے۔

شرح التہذیب: علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ کے بارے میں اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔

اور عوارض ذاتیہ یہ ہیں۔ وہ چیز جو کسی شئی کو یا تو اولاً و بالذات عارض ہوں۔ جیسے تعجب انسان کو لاحق ہوتا ہے اس کیفیت سے کہ وہ انسان ہے۔

یا پھر کسی امر کے واسطے سے عارض ہو جو اس شئی کے مساوی ہو جیسے ضلع کو حقیقتہً تعجب کو عارض ہوتا ہے پھر اس کے عارض ہونے کو مجازاً و بالعرف انسان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فاقصم۔

اقول: ماتن نے منطق کے موضوع کو بیان کیا۔ لیکن شراح نے مذکورہ بالا عبارت میں مطلق علم کے موضوع کو بیان کیا ہے۔ یہاں 3 چیزیں ذہن میں ہونی چاہیے۔ وہ یہ ہیں۔ 1 علم 2 موضوع 3 موضوع کے عوارض ذاتیہ ان کی مثالیں یہ ہیں۔

1 علم طب 2 بدن انسان 3 بدن انسان کو لاحق ہونے والے عوارض ذاتیہ جیسے بیمار وغیرہ 1 علم نفس 3 کلمہ و کلام 3 کلمہ و کلام کو لاحق ہونے والے عوارض ذاتیہ جیسے اعراب وغیرہ اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ کسی بھی علم میں موضوع کی ذات سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ موضوع کو لاحق ہونے والے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ پھر عوارض کو ذاتیہ سے متعلق اس لیے کہا کہ بعض عوارض غریبہ بھی ہوتے ہیں تو علم میں موضوع کے عوارض غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی۔ عوارض ذاتیہ و غریبہ کی 3، 3 قسمیں ہیں عوارض ذاتیہ:

1 ایسے عوارض جو معروف کی ذات کو بغیر کسی واسطے کے لاحق ہوں۔ جیسے: تعجب انسان کی ذات کو لاحق ہوتا ہے۔

2 ایسے عوارض جو معروف کی ذات کو ایسے امر مساوی کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امر مساوی معروف کی ذات میں داخل ہو یا جز ہو۔ جیسے: کسی بھی چیز کا ادراک انسان کو لاحق کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ اور حقیقتاً ناطق انسان کا امر مساوی داخل حقیقتہً انسان ہے۔ اس لیے ادراک انسان کا عارض ذاتی ہوا۔

3 ایسے عوارض جو معروف کو ایسے امر مساوی کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امر مساوی معروف کی ذات سے خارج ہو۔ جیسے: ضلع انسان کو تعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ اور تعجب انسان کے مساوی تو ہے لیکن انسان کی حقیقتہً میں داخل نہیں۔ معلوم ہوا شارح تہذیب نے پہلے کی تعریف و مثال بیان کر کے پھر باقی دو عوارض غریبہ کی اور مثال صرف تیسرے کی ذکر کی۔

1 ایسے عوارض جو معروف کو ایسے امر خارج کے ذریعے لاحق ہوں جو امر خارج معروف

اعتر ہو۔ جیسے: حرکت ایف کو جسم کے واسطے سے لائق ہوتی ہے۔ تو حرکت ایف کا عارضہ غریبی ہوا۔ کیونکہ جسم ایف کی حقیقت سے خارج بھی ہے اور اعتر بھی ہے کہ ہر ایف جسم کے ساتھ ہوگا۔ لیکن ہر جسم ایف کے ساتھ نہیں ہوتا۔ لہذا جسم کے واسطے سے جو چیز ایف کو لائق ہوگی وہ ایف کا عارضہ غریبی کہلائے گا۔

2 ایسے عوارض جو معدودہ کو ایسے امیر خارج کے ذریعے لائق ہوں کہ یہ امیر خارج معروض سے اخف ہو۔ جیسے: متعلق حیوان کو انسان کے واسطے سے لائق ہوتا ہے۔ لہذا متعلق حیوان کا عارضہ غریبی ہوا۔ کیونکہ انسان حیوان کی حقیقت سے خارج بھی ہے اور حیوان سے زیادہ قاصر بھی۔ لہذا انسان کے واسطے سے جو حیوانیت کو لائق ہوگا وہ حیوانیت کا عارضہ غریبی ہوگا۔

3 ایسے عوارض جو معدودہ کو امیر خارج مبائن کے ذریعے لائق ہوں۔ جیسے حرارۃ پانی کو آگ کے ذریعے لائق ہوتی ہے۔ تو حرارۃ پانی کا عارضہ غریبی ہوا۔ کیونکہ پانی و آگ کے درمیان نسبت تباین ہے۔ اور مبائن کے ذریعے لائق ہونے والا عارضہ غریبی ہوتا ہے (کما فی القطبی)

شرح المقذیب: تم جان لو کہ بیشک منطق کا موضوع معرفی اور حجتہ میں۔ بہر حال معرفت سے مراد معلومات تفویری ہیں۔ لیکن مطلقاً نہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ معمولی تفویری تک پہنچائے۔ جیسے حیوان ناطق ایسا معلوم تفویری ہے جو انسان کے تفویری تک پہنچانے والا ہے (اس لیے حیوان ناطق معرفت کہلائے گا) اور بہر حال وہ معلوم تفویری جو کسی معمولی تفویری تک نہ پہنچائے تو اس کو معرفت کا نام نہیں دیا جائے گا۔ اور منطق اس سے بعثت بھی نہیں کرے گا جیسے معلوم شدہ امور جزئیہ مثلاً زید و عمرو وغیرہ (کہ یہ معلومات تفویری تو ہیں لیکن معرفت نہیں کہلائیں گے کیونکہ یہ کسی معمولی تک نہیں پہنچانے والے۔ لہذا منطق میں اس سے بعثت بھی نہیں ہوگی)

بہر حال حجتہ سے مراد معلوم تفویقی ہے لیکن یہ بھی مطلقاً نہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ معمولی تفویقی تک پہنچائے۔

جیسے بیمار قول عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔ یہ دونوں پہنچانے والے ہیں بیمارے اس قول تک کہ عالم حادث ہے۔ (لہذا پہلی دونوں تفویقات حجتہ کہلائیں گی)

اور بہر حال وہ معلوم تفویقی جو کسی معمولی تفویقی تک نہ پہنچائے تو وہ حجتہ نہیں۔ جیسے بیمار قول کہ آگ گرم ہے۔ تو یہ حجتہ نہیں۔ اور اس سے بعثت بھی نہیں ہوگی۔ بلکہ معرفت و حجتہ سے بعثت اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ

ان دونوں کو کس طرح ترتیب دینا چاہیے کہ یہ دونوں معمولی تک پہنچا دیں۔ آقول: یاد رہے کہ معلوم تفویری ہمیشہ معمولی تفویری تک پہنچائے گا۔ کبھی بھی

مجهول نقد بقى تلک نہیں پہنچا دے گا۔ اسی طرح معلومات نقد بقى مجهول نقد بقى تلک نہیں پہنچا دے گا۔ اسی طرح معلومات نقد بقى مجهول نقد بقى تلک نہیں پہنچا دے گا۔

(کہا فی القلوب)

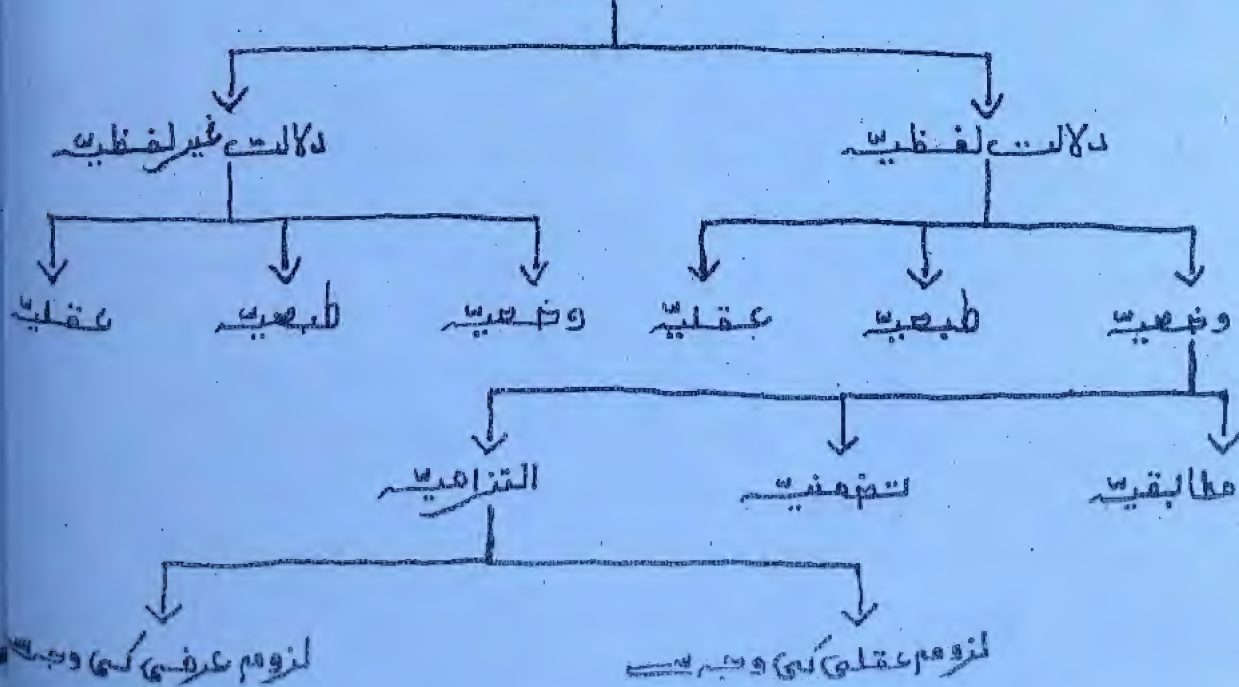
شرح التذیب: معرّف کو معرّف اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مجهول نقد بقى کی معرفت دیتا ہے اور اس کو بیان کرتا ہے۔ اور حجة کو حجة اس لیے کہتے ہیں کہ معلومات نقد بقى مدّ مقابل پر غلبہ پانے کیلئے سبب بنتے ہیں۔ اور لفظ حجة کو غلبہ کہا جاتا ہے۔ تو یہ نام رکھنا "مستتب" اور "مستتب" رکھ دینے کے قبیل سے ہوا۔

آقول: شارح مذکور عبارت میں معرّف کی وجہ تسمیہ اور حجة کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں۔

یاد رہے کہ معرّف کا دوسرا نام قول شارح بھی ہے تو قول شارح کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ معلومات نقد بقى کو قول اس لیے کہا کہ عموماً یہ مرکب ہو کر کسی مجهول تلک پہنچا دے ہیں۔ اور مرکب کا مراد قول ہے اس لیے ان کو قول کہا اور شارح اس لیے کہ یہ مجهول نقد بقى کی حقیقت کی شرح کرتا ہے۔ اس لیے شارح کہا۔

بعض مرتبہ سبب کا نام مستتب اور بعض مرتبہ مستتب کا نام سبب پر رکھ دیا جاتا ہے۔ اس طرح کی کئی مثالیں دروس البلاغة و تلخیص میں مذکور ہیں۔ یہاں بھی معلومات نقد بقى کے سبب سے مخالف پر غلبہ بمعنی حجة ملتی ہے تو حجة حقیقت میں مستتب ہے لیکن اس کا نام اس کے سبب (معلومات) پر رکھ دیا گیا۔

دلالت



متن التفہیم : لفظ کی دلالت موضوع کہ کے کل پر ہے تو مطابقی ہے۔
اور موضوع کہ کے جز پر ہے تو تفہیمی ہے اور موضوع کہ کے خارج پر ہے تو
التزامی ہے۔

شرح التفہیم : تحقیق کرنے جان لیا کہ بیشک منطق کی نظر ذاتی طور پر
مَعْرِفَ وَ حُجَّةَ میں ہوگی۔ اور یہ دونوں (مَعْرِفَ وَ حُجَّةَ) معانی کے قبیل سے ہیں نہ
کہ الفاظ کے قبیل سے۔

مگر جیسا کہ منطق کی کتابوں کی شروعات میں موضوع و غایۃ
و علم کی تعریف کو ذکر کرنا متعارف ہے تاکہ (یہ تین چیزیں) شروعات کرنے میں ہیرہ
کافائدہ دیں، اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کی مباحث کو وارد کرنا بھی متعارف
ہے۔ تاکہ (یہ مباحث) فائدہ دینے اور فائدہ لینے میں مدد کریں۔ اور وہ
مباحث اسی طرح کہ اُن الفاظِ مصلحہ کو معانی کو بیان کیا جائے جو الفاظ اس علم
والوں کے جہلوں میں استعمال کیے جائیں گے۔

یعنی مفرد و مرکب و کلی و جزئی و منطقی و مشکیک
وغیرہ الفاظِ مستعملہ کی معانی کو بیان کیا جائے۔ تو ثابت ہوا الفاظ سے بحث فائدہ
دینے اور فائدہ لینے کی حیثیت سے ہے۔ اور یہ دونوں (افادہ و استفادہ) لفظ
کی دلالت کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتے ہیں، اسی وجہ سے مصنف نے دلالت کے
ذکر کے ذریعے شروعات کی۔

آقول : شارح نے مذکورہ بالا عبارت میں مانتے پر سونے والے ایک اعتراض
مقدمہ رکھا جواب بیان کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ منطق کا موضوع معرف و حجتہ ہے تو منطق کو معرف و
حجتہ کے بارے میں بحث کوئی چاہیے اور معرف و حجتہ تو معانی کی قبیل سے ہیں۔
لہذا مانتے نے دلالت و الفاظ کی بحث کو بیان کیوں کیا ہے ؟ یہ تو اس کے مقدمہ میں
شامل ہی نہیں۔

شارح کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ منطق کا فائدہ دینے اور فائدہ لینے میں
الفاظِ مصلحہ کا عقل و قیاس ہے۔ کہ معانی کو الفاظ کے ذریعے ہی بیان کیا جاتا ہے۔

اس لیے الفاظِ مصلحہ کی تعریفات کو ذکر کرنا ضروری ہوا۔ پھر الفاظ بھی اپنی معانی
پر دلالت کرتے ہیں اس لیے افادہ و استفادہ ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ سے پہلے دلالت
اور اس کی اقسام کو ذکر کرنا بھی ضروری ہوا۔ اس لیے مانتے نے دلالت سے ابتداء کی
شرح التفہیم : دلالت کی تعریف : کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے

علم سے دوسری شے کا علم لازم ہو جائے۔ پہلی کو دال اور دوسری کو مدلول

کہتے ہیں۔ (جیسے لفظ زید دال ہے اور ذات زید مدلول ہے)

اور دال اگر لفظ ہے تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ ہے (جیسے دو

سیدھی اگلیوں کی دلالت دو کے عدد پر (لفظیہ و غیر لفظیہ) میں سے ہر ایک واضح کے وضع کی سبب سے ہو اور واضح کے پہلے کو دوسرے کے مقابلے میں متعین کرنے کے سبب سے ہو تو دلالت وضعیہ ہے

1 دلالت لفظیہ وضعیہ کی مثال: جیسے لفظ زید کی دلالت ذات زید پر
2 دلالت غیر لفظیہ وضعیہ کی مثال: جیسے دواں آربعہ کی دلالت اپنے مدلولات پر اور آثار مدلول کے عارض ہونے وقت ہال کا پیدا ہو جانا طبیعت کے تقاضے کرنے کے سبب سے ہو تو وضعیہ ہے

3 دلالت لفظیہ طبیعیہ کی مثال: لفظ اُخ اُخ کی دلالت سینے کے درد پر
4 دلالت غیر لفظیہ طبیعیہ کی مثال: نینس کے تیز چلنے کی دلالت بیمار پر اور آگ دلالت وضع اور طبع کے علاوہ کسی معاملے کے سبب سے ہو تو وہ دلالت عقلیہ ہے

5 دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال: دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے والے لفظ دیر کی دلالت لافظ کے وجود پر

6 دلالت غیر لفظیہ عقلیہ کی مثال: دھوپ کی دلالت آگ پر تو دلالت کی اقسام 6 ہیں، لیکن یہاں پر مقصود صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرنا ہے، کیونکہ اس پر فائدہ دینے اور فائدہ لینے کا مدار ہے

آفتاب: شارح نے مذکورہ عبارت میں سب سے پہلے دلالت کی تعریف بیان کی اور پھر اس کی اقسام میں سے کوئی ایک جمع امثلہ بیان کیا، باقی تحفہ شاہجہانی میں ہے کہ سید شریف ہرجانی کے نزدیک کل 6 قسمیں ہیں، ان کے نزدیک دلالت غیر لفظیہ طبیعیہ کا وجود نہیں اور اس کے تحت دی گئی مثالیں دلالت غیر لفظیہ عقلیہ کے تحت آجائیں گی۔

یاد رہے کہ پہلا نمبر وضعیہ کا ہے دوسرا طبیعیہ کا اور تیسرا عقلیہ کا ہے۔ اس لیے جہاں وضعیہ و طبیعیہ یا وضعیہ و عقلیہ ہو یا وضعیہ ہی نام رکھا جائے گا، کہ وضع کے بعد ہی طبیعیہ بنی ہوگی اور وضع کے بعد ہی عقلیہ بنی ہوگی۔

جیسے بانٹ سے ہلانے کا اشارہ کیا جائے تو یہ ہلانے پر دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ہے اب اگر کوئی کہے کہ میری عقل سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ اشارہ ہلانے کا ہے، اس لیے عقلیہ ہوئی چاہیے، تو اس کو یہ جواب دیا جائے گا کہ پہلے اشارت وضع ہوئی ہے پھر ہماری عقل نے اندازہ لگایا کہ یہ ہلانے کا اشارہ ہے، اس لیے وضعیہ ہی کہیں کے! اسی طرح اگر طبیعیہ و عقلیہ پائی جائے تو وہاں طبیعیہ کیا جائے گا، کہ طبع کے معلوم ہونے کے بعد عقل نے پہچاننا ہو گا کہ اس طبع کا مدلول کیا ہے؟ معلوم ہوا کہ عقل سے

تو سہ جگہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس دال کا مدلول کیا ہے؟ لیکن جب تکرار وضعیہ یا طبیعیہ ہو سکتی ہے تب تکرار عقلیہ نہیں کہہ سکتے۔

دوال آر تفعہ: سے مراد یہ ہیں اخطوط 2 عقود 3 نصب 4 اشارۃ
1 اخطوط: خط کی جمع ہے خط اس نقش کو کہتے ہیں جس سے لفظ سمجھا جاتا ہے جیسے اس کاہی میں سارے خطوط و نقوش ہیں جو الفاظ پر دلالت کر رہے ہیں۔

2 عقود: عقد کی جمع ہے عقد انگلی کے جوڑ کو کہا جاتا ہے۔ جیسے انگلیوں کے جوڑوں کے ذریعے مقدار پر دلالت کروائی جاتی ہے۔ 33 بار سبحان اللہ پڑھتے وقت وغیرہا۔
3 نصب: نصب کی جمع ہے۔ پہلے زمانے کچھ علامتیں راستے میں بنائی جاتی تھیں جن کے ذریعے قیل و فرسخ کی تعداد پر دلالت کروائی جاتی تھی۔ لیکن آج کل راستے میں لکھا ہوا سوتا ہے آنے والا شہر کو ابھی 50 کیلو میٹر دور ہے۔ تو یہ نقوش و خطوط کے قبیل سے ہوا نہ کہ نصب کے قبیل سے ہے۔

4 اشارۃ: اس میں وہ اشارے مراد ہیں جن میں الفاظ کا عمل و فعل نہ ہو۔ جیسے سرک پر لگائی تیتوں کے اشارے کہ سبز بتی راستہ کھلنے پر اور سرخ بتی ٹریفک پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح ریل گاڑی چلنے کیلئے سبز جھنڈا دلالت کرتا ہے۔

لفظ دین: میں دین زید کا اٹل ہے جو کہ مہمل لفظ ہے۔ یہ مثال اس لیے ذکر کی تاکہ ایک لفظ سے ایک ہی دلالت سمجھی جائے کیونکہ اگر لفظ زید کی دلالت لفظ کے وجود پر سو تو یہ بھی دلالت لفظیہ عقلیہ ہے۔ لیکن اس وقت ذہن میں لفظ زید کی دلالت ذات زید پر بھی ہو رہی ہے جو کہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے۔ اس لیے مہمل لفظ دین کی مثال ذکر کی۔

پھر اس میں قید لگائی کہ یہ لفظ دین دیوار کے پیچھے سے سنائی دے رہا ہو کیونکہ اگر سامنے کوئی لفظ دین کہے تو یہاں لفظ کا مشاہدہ ہو رہا ہو گا دلا کی طرف جانے کی حاجت نہیں رہے گی۔ کیونکہ مشاہدہ کا علم دلالت کے علم سے زیادہ قوی ہے۔ پھر حال کا دلالتوں میں سے زیادہ آسانی سے افادہ و استفادہ دلالت لفظیہ وضعیہ کے ذریعے ممکن ہے اس لیے یہاں پر اسی کے اعتبار سے بحث ہوگی اور اسی کی اقسام کو بیان کیا جا رہا ہے۔

شرح التفسیر: اور یہ (دلالت لفظیہ وضعیہ) منقسم ہوتی ہے! مطابق 2 تفسیر 3 اور التزامی کی طرف۔

1 کیونکہ لفظ کی دلالت واضح کی وضع کی وجہ سے یا تو تمام موضوعات پر ہوگی یا موضوعات کے جز پر ہوگی یا 3 موضوعات سے خارج پر ہوگی۔
آقول: پہلی کی مثال لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دوسری کی مثال: انسان کی دلالت صرف ناطق پر تیسری کی مثال: حاتم طائی کی دلالت سماوت پر۔

متن التقذیب: اور دلالت التزامی میں لزوم کا ہونا ضروری ہے خواہ لزوم عقلی ہو یا عرفی ہو۔

شرح التقذیب: ماتن کے قول لایعنی فیہ میں فیہ کی یہ صنف کا مجموعہ دلالت التزامی ہے۔

لزوم کی تقریف: خارجی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع کا نفس نہ رکھنا محال ہو۔

خواہ یہ لزوم ذہنی عقل کی وجہ سے پیدا ہوا ہو جیسے بصر عملی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

یا وہ لزوم ذہنی عرف کی وجہ سے ہو جیسے سخاوت خاطر طائی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

آقول: آپ کو معلوم ہے کہ دلالت التزامی میں لفظ دال اپنے معنی موضوع لہ سے خارج چین پر دلالت کرتا ہے۔ تو اس سے یہ مراد نہیں کہ سر خارج پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر کتاب کہہ کر آسمان مراد لیا جائے اور کوئی سوال کرے کہ یہ کیسے؟ آپ جواب دیتے کہ یہ دلالت التزامی کے اعتبار سے ہے۔ کہ معنی موضوع لہ کے خارج پر دلالت کو ودان دلالت التزامی کہلاتا ہے۔

اس خارجی سے بعینہ کیلیک دلالت التزامی صیب ایک شرط رکھی جاتی ہے کہ دلالت التزامی صیب صرف اس خارج پر دلالت کروائی جائیگی جو معنی موضوع لہ کو ذہن صیب لازم ہو۔ ذہن میں لزوم اس طرح ہوگا کہ معنی موضوع لہ کا نفس اس خارج کے بغیر ناممکن ہوگا۔ اور یہ لزوم ذہنی بننے کی وجہ خواہ عقل ہو کہ معنی موضوع لہ کے نفس رکے وقت عقل اس خارج کے نفس کو بھی لازم کر دے۔

یا پھر لزوم ذہنی کی وجہ عرف ہو کہ معنی موضوع لہ کے وقت عرفاً اس خارج کا نفس بھی لازم ہو جاتا ہوگا۔

پہلے کی مثال: بصر کا عملی کیلیک ہونا کہ لفظ عملی کے موضوع لہ عند المرء کا نفس رکھنے وقت عقل بصر کے نفس کو لازم کرتا ہے کہ اندھا وہ صیب ہو بلکہ سے معزوم ہو۔ تو پہلے بصر کا نفس آئے گا پھر بصر سے معزوم ہونے کا نفس آئے گا لفظ عملی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہوگی۔

دوسرے کی مثال: سخاوت کا حاتم طائی کیلیک ہونا کہ لفظ حاتم طائی کے وقت صبر ذات حاتم طائی کا نفس نہیں آتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے سخی ہونے کا بھی نفس آتا ہے۔ اور یہ بات عرف میں مشہور ہونے کی وجہ سے ہے۔ عقل کی وجہ سے نہیں۔ یاد رہے کہ ایک لزوم خارجی ہوتا ہے یہ دلالت التزامی کیلیک شرط نہیں کہ خارج

میں جہاں موضوع لہ کا وجود ہو وہاں اس خارج لازم کا بھی وجود ہو۔ (سماجی علمی) جیسے جہاں اندھا ہو وہاں بصر والا بھی ہو یہ دلالت التزامی کیلیک شرط نہیں۔

متن التفذیب: اور ان دونوں دلالۃ کو دلالتی مطابق لازم ہے۔ اگرچہ تقدیراً لازم ہو۔ اور اس کے الٹ میں لازم نہیں۔

شرح التفذیب: کیونکہ کوئی شک نہیں کہ بیشک وہ دلالتی وضعیہ جو موضوع لے کے جزء یا لازم پر ہوتی ہے اس دلالتی وضعیہ کی قرع ہے جو موضوع لے پر ہوتی ہے۔ خواہ یہ دلالتی موضوع لے پر حقیقتاً ہو رہی ہو وہ اس طرح کہ لفظ دال بول کر اس سے موضوع لے ہی مراد لیا جائے اور اس سے جزء یا لازم تبعاً سمجھا جائے۔

یا موضوع لے پر دلالتی تقدیراً ہو رہی ہو جیسا کہ اس وقت جب لفظ دال موضوع لے کے جزء میں یا لازم میں مشہور ہو گیا تو یہاں موضوع لے پر دلالتی اگرچہ بالفعل ثابت نہیں مگر یہ دلالتی تقدیراً واقع ہے اس معنی میں کہ بیشک اس لفظ کیلئے ایک ایسا معنی موضوع لے ہے کہ اگر لفظ سے اسی معنی کا فقہ کیا جائے تو لفظ کی اس پر مطابقتی کے طور پر دلالتی ہوگی۔ اسی بات کی طرف مانتے نے اپنے قول ”ولو تقدیراً“ کے ذریعہ اشارہ کیا ہے۔

آقول: مانتے کی عبارت میں دعویٰ ہے کہ دلالتی تفسنی اور التزامی کو دلالتی مطابق لازم ہے کہ یہ دونوں مطابقتی کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔ شارح نے اس دعویٰ پر دلیل بیان کی کہ دونوں دلالیتیں دلالتی مطابق کی قرع ہیں اور قرع اصل کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اس لیے یہ دونوں بھی دلالتی مطابق کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔

رہی بات یہ کہ یہ دونوں دلالیتیں دلالتی مطابق کی قرع کس طرح ہیں تو وہ اس وجہ سے کہ دلالتی تفسنی جزء معنی موضوع لے پر دلالتی کرتی ہے اور جزء بغیر کل کے نہیں ہو سکتا لہذا اس وقت کل پر دلالتی مطابق ہوگی۔ معلوم ہوا دلالتی مطابق کا مدلول کل و اصل ہے اور تفسنی کا مدلول جزء و قرع ہے اس لیے مانتے پڑے گا کہ تفسنی مطابق کی قرع ہے۔

اسی طرح دلالتی التزامی میں معنی موضوع لے کے لازم پر دلالتی ہوتی ہے اور اس وقت اس کے معنی موضوع لے پر دلالتی مطابقتی ہوگی۔ معلوم ہوا کہ دلالتی التزامی کا مدلول لازم و قرع ہے اور مطابقتی کا مدلول موضوع لے جو کہ ملزوم و اصل ہے۔ اس لیے التزامی بھی مطابقتی کی قرع ہوگی۔

پھر مانتے نے ”ولو تقدیراً“ کے ذریعے ایک اعتراض کا جواب دیا اس کی تشریح شارح نے بیان کی جو کہ ”سواء کانت سے آخر تک ہے۔

اعتراض: جب کوئی لفظ اپنے معنی موضوع لے کے جزء یا لازم میں مشہور ہو جاتا ہے تو وہاں مطابقتی دلالتی نہیں ہوتی۔ کیونکہ لفظ سے صرف جزء مشہور یا لازم مشہور سمجھا جاتا ہے۔ جواب: مانتے نے دیا کہ اس صورت میں مطابقتی اگرچہ بالفعل نہیں لیکن تقدیراً ہو وہ ہے کہ اگر معنی موضوع لے کا ارادہ کیا جائے گا تو ضرور مطابقتی پائی جائیگی۔

شرح التقدیب: مانتے کا قول "ولا عکس" کہ الٹ میں لازم نہیں۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ کیلئے ایسا معنی بسیط ہو جس کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ کوئی لازم ہو۔ تو اس وقت

مطابقت ثابت ہوگی تفہمی اور التزامی نہیں۔
 آقوْل: مانتے کے قول "ولا عکس" میں تفسیر دعویٰ ہے کہ التزامی اور تفہمی مطابقت کو لازم نہیں۔ اس پر شارح نے دلیل ذکر کی کہ واقعی جب کسی معنی کا نہ تو کوئی جزء ہو اور نہ کوئی لازم ہو تو اس وقت مطابقت ہوگی لیکن تفہمی و التزامی نہیں ہوگی۔

شرح التقدیب: اور اگر لفظ کیلئے معنی مرکب ہو اس کیلئے کوئی لازم نہ ہو تو اس صورت میں تفہمی ہوگی۔ التزامی نہیں ہوگی۔
 آقوْل: یہاں پر شارح نے تیسرے دعویٰ پر دلیل دی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ تفہمی کو التزامی لازم نہیں۔ کیونکہ بعض مرتبہ لفظ کا معنی مرکب ہوتا ہے لیکن اس معنی کا لازم نہیں ہوتا۔ اس صورت میں مرکب کے جزء الایۃ تفہمی تو ہوگی لیکن لازم نہ ہونے کی وجہ سے التزامی نہیں ہوگی۔ جیسے زبد کیلئے کوئی لازم نہ ہو تو لفظ زبد کہہ کر اس کا کوئی جزء مراد لیا جائے تو تفہمی ہوگی۔ التزامی نہیں پاسکتی۔
 شرح التقدیب: اور اگر کسی لفظ کا کوئی معنی بسیط ہو اور اس کیلئے لازم بھی ہو۔ اس وقت التزامی ہو سکتی ہے۔ تفہمی نہیں۔
 معلوم ہوا استلزام دونوں طرفوں میں سے کسی بھی طرف سے واقع

نہیں ہے۔
 آقوْل: مذکورہ عبارت میں شارح چوتھے دعویٰ پر دلیل دی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ التزامی کو تفہمی لازم نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کسی لفظ کا معنی بسیط ہو کہ اس کا کوئی جزء نہ ہو۔ لیکن اس کا کوئی لازم ہو تو اس صورت میں التزامی تو ہوگی لیکن تفہمی جزء کے نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگی۔ جیسے لفظ اللہ اسم جلالۃ کا معنی بسیط ہے اس کا جزء نہیں تو یہاں تفہمی نہیں ہو سکتی۔ (کما فی نقاب المنطق) لیکن اللہ اسم جلالۃ کی ذات کو کئی صفات لازم ہیں۔ تو یہاں التزامی ممکن ہے۔

آخر میں شارح نے نتیجہ بتایا کہ معلوم ہوا تفہمی و التزامی میں سے کوئی بھی دوسرے کو لازم نہیں۔ کہ دوسرے کے بغیر نہ پائی جائے۔
 ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے دعوے متن سے ظاہر ہیں۔
 باقی آخوی دعوے متن سے ظاہر نہیں ہو رہے لیکن ان دونوں کی طرف اشارہ تھا اس لیے شارح نے ان کے ثبوت پر دلیل کو ذکر کیا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم ورسولہ اعلم صلی اللہ علیہ وسلم)

متن التفذیب: اور جو وضع کیا گیا ہے اگر اس کے جزء کے ذریعے اس کے معنی کے جزء پر قصد کیا گیا ہے تو مرکب ہے یا تو تامر خبر ہے یا انشاء ہے یا ناقص تقيیدی یا غیر تقيیدی ہے، ورنہ وہ مفرد ہے۔

شرح التفذیب: مانن کا قول "الموضوع" یعنی ایسا لفظ جو وضع کیا گیا ہے اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو یہ مرکب ہے ورنہ یہ مفرد ہے۔

تو مرکب چار امور کے ذریعے ثابت ہو سکے گا۔

1 لفظ کے لیے جزء ہو۔ 2 اس کے معنی کیلئے جزء ہو۔ 3 اس لفظ کے جزء کی اس کے معنی کے جزء پر دلالت ہو۔ 4 اس دلالت کا ارادہ بھی کیا گیا ہو۔

لغذا چاروں قیودات میں سے ہر ایک کے منتفی ہونے کی وجہ سے مفرد کا ثبوت ہو جائے گا۔ تو مرکب کیلئے ایک قسم ہوئی اور مفرد کیلئے چار قسمیں ہیں۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

1 ایسا لفظ جس کیلئے کوئی جزء نہ ہو۔ جیسے بجزء استفہام

2 ایسا لفظ جس کے معنی کیلئے کوئی جزء نہ ہو۔ جیسے لفظ "اللہ" اسم جلالۃ۔

3 اس لفظ کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر نہ ہو۔ جیسے زید، عبد اللہ جبکہ علم ہو۔

4 لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو لیکن اس دلالت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسے حیوان ناطق کسی شخص انسانی کا علم ہو۔

آقول: شارح نے سب سے پہلے "الموضوع" کے موضوعی لفظ کو بیان کیا تاکہ غیر لفظیہ وضعیہ سے اقتراز ہو جائے کہ آنے والی تقسیم مناطق کے نزدیک دلالت لفظیہ وضعیہ کوئی ہے نہ کہ مطلقاً وضعیہ کی ہے۔ اس وجہ سے مناطقہ دو ال آربعہ کو مفرد و مرکب سے موضوع نہیں بنائے۔ کیونکہ دو ال آربعہ غیر لفظیہ وضعیہ میں سے ہیں۔

پھر شارح نے مرکب کے تحقق کی 4 شرائط کو بیان کیا اور بتایا کہ اگر ایک بھی شرط یا سب شرائط مفقود ہو جائیں تو مفرد کا ثبوت ہو جائے گا اس لیے مفرد کی 4 اقسام بن جاتی ہیں۔ جو کہ شارح نے آخر میں ذکر کی۔ جبکہ آنے والی عبارت میں شارح متن میں موجود اصطلاحات کی تعریفات اور ان کی امثلہ کو بیان کر رہا ہے۔

شرح التفذیب: مرکب تامر: جس پر سکوت صبیح ہو۔ جیسے زید قاتل زید

مرکب تامر خبر: اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے۔ یعنی اس کی شان یہ ہو کہ یہ ان دونوں سے متحقق ہو سکے اس طرح کہ اس کیلئے کہا جائے کہ یہ صادق ہے یا کاذب ہے۔

مرکب تامر انشاء: اگر ان دونوں صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے۔

مرکب ناقص: جس پر سکوت صبیح نہ ہو۔

مرکب ناقص تقیدی: اگر دوسرا جز پہلے جزء کیلئے قید ہو۔ جیسے علام زید
 رَجُلٌ قَائِمٌ، اَوْ قَائِمٌ فِي الدَّارِ (گھر میں کھڑے ہونے والا مرد ہے تو صیغی)
 مرکب ناقص غیر تقیدی: اگر دوسرا پہلے کیلئے قید نہ ہو۔ جیسے فی الدَّارِ
 خَمْسَةَ عَشَرَ
 مفرد: اگر اس کے جزء کے ذریعے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔

آقول: شارح نے خبر کی تقریر بیان کی کہ یہ ایسا مرکب نام ہے جو صدق و کذب
 دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کے بعد شارح نے ایک اعتراض مقدّم کا جواب دیا۔
 اعتراض: خبر کی تقریر جامع نہیں کیونکہ بعض خبریں ایسی ہیں جو صرف صدق
 کا احتمال رکھتی ہیں، کذب کا نہیں، جیسے اللّٰهُ اَلْقَنَاطُ يَا مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ غَيْرُهُ
 اسی طرح بعض خبریں صرف کذب کا احتمال رکھتی ہیں، صدق کا نہیں جیسے اَلْاَرْضُ فَوْقَنَا
 اَوِ السَّمَاءُ تَحْتَنَا۔ وغیرہ لہذا ایسی ساری خبریں آپ کی ذکر کردہ تقریر کے تحت داخل نہیں
 شارح نے جواب دیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف خبر کے مادّے کو دیکھا جائے
 اور خارج و عقیدہ اسلامی کو نہ دیکھا جائے تو ہر خبر کی یہ شان ہے کہ اس میں صدق و کذب
 کا احتمال ہے۔ مگر یہ خارج کی طرف نظر کی جاتی ہے اور عقیدہ اسلامی کی طرف نظر کی جاتی
 ہے تو یہ صدق کا احتمال باقی رہ جاتا ہے یا صرف کذب کا احتمال رہتا ہے۔

یاد رہے کہ مذکورہ اعتراض کا جواب کسی نے اس طرح دیا ہے: جواب دیا ہے
 کہ اَلْاَحْتِمَالُ الصِّدْقِ وَ الْكُذْبِ میں واو بمعنی او ہے۔ لہذا مفہوم ہونے کا کہ خبر وہ ہے
 جو صرف صدق کا احتمال رکھے یا صرف کذب کا احتمال رکھے۔ اس وجہ سے ساری خبریں
 مذکورہ بالا تقریر کے تحت آجائیں گی۔

لیکن اس جواب کو حاشیہ شامی اور قطبی میں رد کیا گیا ہے
 بہر حال پھر شارح نے مرکب تقیدی کی 3 مثالیں ذکر کیں، ایک مرکب اضافی
 کی علام زید اور باقی دونوں مرکب توصیفی کی، لیکن ان دونوں فرق ہے کہ
 پہلی مثال میں صفت مفرد ہے رَجُلٌ قَائِمٌ اور دوسری مثال میں صفت مرکب
 ہے۔ قَائِمٌ تَامِدٌ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ فَاَعْمَلُ
 دونوں ملکر مرکب توصیفی۔

شارح نے مرکب غیر تقیدی کی 4 مثالیں ذکر کی ہیں۔ ان دونوں میں فرق ہے کہ
 پہلی مثال میں فی کا حرف الدّار سے پہلے کوئی معنی نہیں دیتا، لیکن دوسری مثال
 میں خَمْسَةَ عَشَرَ کا لفظ عَشَرَ سے پہلے معنی دے رہا ہے اور عَشَرَ نے اگر اس کے معنی کو
 صفت نہیں کیا بلکہ خَمْسَةَ سے زیادہ معنی کو ثابت کیا، دونوں مثالوں میں یہ بھی فرق ہو گا
 پہلی مثال میں ہے جبکہ دوسری میں نہیں ہے شارح نے مفرد کی تقریر بیان کی۔ اور اب اس مفرد کی
 اقسام کو بیان کیا جائے گا۔

متن التہذیب: اور اگر مستقل ہے تو اپنی ہیئت کی وجہ سے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالت کے ساتھ ہے تو کلمہ ہے اور اس کے بغیر ہے تو اسم ہے ورنہ تو وہ آداة ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "ان استقل" یعنی وہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اس طرح کہ وہ اپنے معنی میں کسی ملنے والی چیز کے ملنے کی طرف محتاج نہ ہو۔

ماتن کا قول یقیناً سے مراد: وہ ہیئت اس طرح ہو کہ جب جب اس کی ترکیبی ہیئت کسی ایسے مادے میں ثابت ہو جائے جو مادہ وضع کیا گیا ہو اور اس مادہ میں تشریف بھی کیا جاتا ہو تو تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک سمجھا جائے۔ مثلاً تفرق کی ہیئت تو یہ مشتمل ہے 3 ایسے حروف پر جو پے درپے مفتوح ہیں، تو جب یہ ہیئت ثابت ہوگی تو زمانہ ماضی سمجھا جائے گا۔

لیکن شرط یہ ہے کہ اس ہیئت کا تحقق کسی ایسے مادے کے میں میں ہو جو وضع بھی کیا گیا ہو اور اس میں تشریف بھی کیا جاتا ہو۔ لہذا جہتق اور جہجہر کی مثل الفاظ کے درجے نقص وارد نہیں ہوگا۔

آقول: شارح نے پہلے مستقل ہونے کو واضح کیا۔ پھر ہیئت کی تشریح کی تو ماتن نے کلمہ کی تشریح میں ہیئت کی قید اس لیے لگائی تاکہ کلمہ کی تفریق سے وہ الفاظ نکل جائیں جو کسی زمانے پر دلالت تو کرتے ہیں لیکن وہ زمانے پر دلالت اپنی ہیئت و شکل کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ اپنے مادے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ جیسے آئیں گزشتہ کل، عذرا آئندہ کل، الیوم آج کا دن وغیرہ۔

آخر میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا۔

اعتراض: جہتق (لفظ مہمل) اور جہجہر (یعنی تفریق) کی ہیئت وہ یہی ہے جو تفریق کی ہے پھر بھی یہ دونوں زمانے پر دلالت نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا تفریق کی ہیئت بھی زمانے پر دلالت نہیں کرتی ہوگی بلکہ زمانے پر دلالت کرنے والی کوئی اور چیز ہوگی۔

جواب: ہیئت سے مراد مطلق ہیئت نہیں بلکہ وہ ہیئت ہے جو ایسے

کلمہ میں ہو جو وضع کیا گیا ہو اور اس میں تفریق کیا جاتا ہو کہ اس سے واحد، تشبیہ، جمع، مذکر و مؤنث، غائب، حاضر، متکلم کے صیغے بنائے جاتے ہوں، تو ایسی ہیئت زمانے پر دلالت کرتی ہے۔ جبکہ جہتق تو مہمل ہے۔ اور جہجہر سے صیغے نہیں بنائے جاتے۔ اس لیے نقص وارد نہیں ہوگا۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کلمہ ہے تو یہ منطقیوں کے عرف میں ہے

جبکہ نحویوں کے عرف میں یہ فعل ہے۔ ماتن کا قول ورنہ آداة ہے یعنی اگر وہ دلالت میں مستقل نہیں تو منطقیوں کے عرف میں آداة ہے اور نحویوں کے عرف میں حرف ہے۔

آقول: حاشیہ سیالکوٹی تحت المرقاة میں ہے کہ ^(۱) اسم نحوی و اسم منطقی کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق ہے۔ اسم نحوی اعم ہے۔ اسم منطقی اخص ہے۔ کیونکہ نحو میں اسماء افعال، افعال ناقصہ سے مشتق اسماء موجود، کائیں وغیرہ اسم ہیں لیکن منطقیوں کے نزدیک افعال ناقصہ سے مشتق اسماء ادوات ہیں۔ باقی بعض منطقیوں کے نزدیک اسماء افعال، اسم منطقی ہیں۔ اور بعض کے نزدیک کلمات منطقی ہیں۔ پس دونوں مذہب کے اعتبار سے اسم منطقی اخص ہی ہوا۔

(۲) حرف نحوی و أداة منطقی کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق ہے لیکن یہاں أداة منطقی اعم ہوگا، اور حرف نحوی اخص ہوگا۔ کیونکہ موجود، کائیں وغیرہ أداة منطقی ہیں۔ حرف نحوی نہیں۔

(۳) فعل نحوی و کلمہ منطقی کے درمیان ایک مذہب کے مطابق عموم و خصوص مطلق ہے۔ یہ تب جبکہ اسماء افعال کو منطقی میں بھی اسماء مانا جائے۔ تو نحوی افعال مترتب، تفریب و غیرہ ہو جائیں گے لیکن منطقی کلمہ صرف مترتب ہے۔ جبکہ تفریب کلمہ منطقی نہیں بلکہ پورا جملہ نامہ ہے۔ کلمہ منطقی اخص ہوا۔ فعل نحوی اعم ہوا اور ایک مذہب کے مطابق ان کے درمیان عموم و خصوص میں و جیو ہے یہ تب جبکہ اسماء افعال کو منطقی میں کلمات منطقی مانا جائے۔ تو نحوی افعال مترتب تفریب وغیرہ کے اور منطقی کلمات، مترتب اور عیبات وغیرہ ہو جائیں گے۔ لہذا دو مادے افتراقی ہوئے اور ایک مادہ اجتماعی ہوا۔ (حاشیہ سیالکوٹی ص ۱۳۷)

(۴) آہم بیاد رہے کہ کلمہ نحوی اور کلمہ منطقی میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے۔ کلمہ نحوی اعم ہے۔ جو کہ مترتب، زید، فی کو شامل ہے۔ اور منطقی کلمہ تو مترتب کو شامل ہوگا۔ فلا اشكال فیہ۔

متن التقدیب: اور یہ بھی کہ اگر اس کا معنی موضوع لہ ایک ہے تو وہ وضع میں ہی اپنے تشخص کے ساتھ ہے تو علم ہے۔ اور تشخص وضعی کے بغیر ہے تو منطاطی ہے اگر اس کے افراد برابر ہوں۔ اور مشکک ہے اگر اس کے افراد اولیت یا اولویت کے ذریعے متفاوت ہیں۔

اور اگر اس کا معنی مستعمل فیہ کیش ہے تو اگر ہر معنی کیلئے ابتداء وضع کیا گیا ہے تو مشترک ہے ورنہ اگر دوسرے میں مشہور ہے تو منقول ہے داخل کی طرف نسبت دی جائے گی، ورنہ تو حقیقہ و مجاز ہے۔

شرح التقدیب: مانتے کے قول میں ایضاً، فعل معذون کا مفعول مطلق ہے یعنی اصل میں آسن ایضاً تھا جس کا معنی رجع رجوعاً ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف یہ آنے والی تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے نہ کہ صرف اسم کی۔ اور اس میں بحث ہے۔

کیونکہ اگر ایسا ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرے گا کہ صرف و فعل بھی جب متعدی المعنی ہوں تو یہ بھی علم متواطی و مشکک میں داخل ہو جائیں گے۔ حالانکہ صرف و فعل کو ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اس کی بحث کے مقام میں ثابت ہو چکا ہے کہ بیشک ان دونوں کا معنی کلیۃ و جزئیۃ سے متعلق ہی نہیں ہوتا۔ تو نہ اس میں غور و فکر کرو۔

اقول: شارح نے ایسا تشبیہ بیان کر کے کہا کہ لفظ ایضاً سے معلوم ہو رہا ہے آنے والی اقسام مطلق مفرد کی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بھی مطلق مفرد کی اقسام کو بیان کیا گیا تھا۔

اس پر سوال یہ بنتا ہے کہ کیا آنے والی اقسام علم، متواطی، حقیقہ و مجاز وغیرہ مفرد کی تینوں اقسام (اسم، فعل و صرف) میں جاری ہونگی؟ حالانکہ آنے والی اقسام میں سے کسی بھی قسم کو فعل و صرف میں جاری نہیں کیا جاتا، صرف اسم میں جاری کیا جاتا ہے۔

اس پر تفسیر شامعانی میں بعد کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ آنے والی اقسام کو ہم فعل و صرف میں جاری نہیں کرتے اور فعل و صرف پر علم یا متواطی وغیرہ کا نام نہیں رکھتے۔ لیکن حقیقہ کو دیکھا جائے تو آنے والی اقسام فعل و صرف میں بھی جاری ہو سکتی ہیں۔ اس لیے مانتے نے حقیقہ کا اعتبار کرتے ہوئے آنے والی اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کیا ہے۔ نہ کہ صرف اسم میں۔

باقی رہی بات یہ کہ فعل و صرف آنے والی اقسام علم و متواطی وغیرہ سے حقیقہ میں اس طرح متعلق ہونے ہیں؟ تو اس پر فعل و صرف کی آنے والی مثالوں کو

دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

مثلاً: جس فعل کا ایک ہی معنی ہو وہ علم سے متضمن کیا جاسکتا ہے۔ جیسے *نَهَلَ* سمیع وغیرہ اسی طرح جس حرف کا ایک ہی معنی ہو تو وہ علم کہلا سکتا ہے۔ جیسے *لَنْ*، *كَمْ* وغیرہ۔

اسی طرح ذہب متوالی ہے کہ ہر ایک کے جانے پر برابر مبادق آتا ہے۔ اور جو اپنے تحت پائے جانے والے افراد پر نفاذ کے ساتھ صادق آئے وہ متوالی ہوتا ہے۔
وَجَدَ مشکل ہے کہ ہر ایک کا پالینا مختلف انداز کا ہوتا ہے اسی لیے کسی پر قید زیادہ صادق آئے گا۔ کسی پر کم صادق آئے گا۔

مترتبہ مشترک ہے مارا اٹھانے یا مثال دی اس ایک مرد نے۔
قَلْبًا منقول ہے اصل میں اُس نے دُعا کی، لیکن ہمارے پڑھی کہی طرف نقل کیا گیا۔
حروف میں سے جتنے بھی کئی معانی میں مشترک ہے۔ فی طرف کے معنی میں ہونے حقیقہ ہے۔ عملی کے معنی میں ہونے مجاز ہے۔ اور کئی مثالیں موجود ہیں۔
لہذا مانع کا مذکورہ اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کروانا صحیح ہے۔
اس پر شارح تفسیر نے تحقیق پیش کی کہ:

آنے والی اقسام میں سے علم مفہوم کے اعتبار سے جوڑی ہے کہ حرف ایک پر صادق آتا ہے اور باقی اقسام غالباً کھلی ہیں کہ ان کا صدق کثیرین پر ہوتا ہے۔
پھر بڑی کتب لغویہ بہ تحقیق بیان کی گئی ہے کہ *فِعْلٌ* و *حَرْفٌ* کو مستند الیہ کیوں نہیں بنایا جاتا؟

اس پر جواب دیا جاتا ہے کہ *فِعْلٌ* و *حَرْفٌ* کو کلیۃً و جزئیۃً سے متضمن نہیں کیا جاتا اس لیے ان کو مستند الیہ نہیں بنایا جاسکتا۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جب *فِعْلٌ* و *حَرْفٌ* کو کلیۃً و جزئیۃً سے متضمن نہیں کر سکتے تو پھر *فِعْلٌ* و *حَرْفٌ* کو علم و متوالی وغیرہ سے بھی متضمن نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب عام کی نفی ہو جائے تو اس کے تحت پائے جانے والے خاص کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔
اس لیے ماننا بڑے طے کرنے والی اقسام کو *فِعْلٌ* و *حَرْفٌ* میں جاری نہیں کیا جاسکتا۔

اس تحقیق سے ثابت ہوا کہ ماتن کی عبارتہ میں خلل ہے۔ کہ انھوں نے ایضاً فرما کر آنے والی اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کروایا ہے جبکہ آنے والی اقسام صرف اسم کی ہیں، *فِعْلٌ* و *حَرْفٌ* کی نہیں۔

اس پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آنے والی تقسیم مفرد کی طرف راجع ہے اس کی بعض اقسام یعنی اسم کے اعتبار سے راجع ہے۔ یعنی تقسیم کا مرجع تو مفرد ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس کے تحت اسم ہے اس لیے اسم کے اعتبار سے مفرد کو مرجع بنایا گیا۔ جیسے *لَمْ* کلمہ کو مجازاً *فِعْلٌ* قرار دیا ہے اسی طرح

یہاں بھی مفرد کو جمع بنا کر مراد اسم لیا ہے کہ اسم مفرد کے تحت شامل ہے۔
(وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَعْلَمُ عَزَّوَجَلَّ وَمَلٰٓئِکَةُ اللّٰهِ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ) (تحفہ شائع جانی)
یہاں پر یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ تحقیق میں یہ ثابت ہوا تھا کہ:
فعل و حرف کو مسند الیہ اس لیے نہیں بناتے کہ ان کو کلیۃ و جزئیۃ سے متعلق
نہیں کیا جاتا۔

اس تحقیق سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ فعل و حرف میں حقیقۃً کلیۃ
و جزئیۃ کا معنی نہیں پایا جاتا۔ بس پھر فعل و حرف میں حقیقۃ کے اعتبار سے کلیۃ
و جزئیۃ کا معنی پایا جائے گا اس لیے فعل و حرف کو علم و متوالی وغیرہ سے
متعلق کرنا جائز ہوا۔ تو مانتے کا ایسا کہہ کر مطلق مفرد کی تقسیم بیان کرنا صحیح ہوا
(مِنَ الْکِتَابِ)

آپ خود بھی غور کریں کہ فعل و حرف میں پائے جانے والا معنی اگر کُلّی بھی نہیں
اور جزئی بھی نہیں تو پھر وہ معنی کیا ہے؟ حالانکہ دنیا میں معنی یا تو جزئی ہوتا
ہے یا کُلّی ہوتا ہے۔ کوئی اور نہیں۔ (فَا فَصَحْ لَنَا سَبَابَیْ فِی فَضْلِ الْمَفْصُورِ)

شرح النقطہ: مانتے کے قول "اِنْ اَتَّحَدَ" کا معنی "اِنْ وَحْدَ" ہے یعنی
اُس کا معنی ایک ہو۔

اور مانتے کا قول "مَعَ تَشْخِصِیۃ" کا معنی "مَعَ جُزْئِیۃ" ہے یعنی اُس کا جزئی
ہونا و ضَعْفًا ہو۔ وضع کے اعتبار سے ہونہ کہ استعمال کے اعتبار سے۔

کیونکہ جس کا مدلول اصل لفظ میں کُلّی ہو لیکن استعمال میں بیانات
میں ہو۔ جیسے اسماء اشارہ تو یہ مصنف کے قول پر علم نہیں کہلائیں گے۔
یہاں پر کلام ہے وہ یہ کہ اس تقسیم میں معنی سے مراد آیا تو حقیقی
معنی موضوع ہے یا وہ معنی جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہو خواہ لفظ اس کے
مقابلے میں تحقیقاً وضع کیا گیا ہو یا لفظ کو اس کے مقابلے میں تاویل کے طور پر رکھا گیا
ہو۔

پہلی صورت پر تو حقیقۃً و مجاز کو متکثر المعنی کی اقسام سے شمار کرنا
درست نہیں۔ (حالانکہ مانتے نے ان دونوں کو متکثر المعنی میں شمار کر لیا ہے)
دوسری صورت پر اسماء اشارہ مصنف کے مذہب پر متکثر المعنی میں
داخل ہو جائیں گے۔ اور متعدّد المعنی سے نکل جائیں گے۔ لہذا ان کو نکالنے کیلئے
و ضَعْفًا کے قول کی فیدہ نکالنے کی حاجت نہیں۔ (حالانکہ مانتے نے وضع کو بیان ہی
اس لیے کیا ہے تاکہ اسماء اشارہ متعدّد المعنی سے نکل جائیں۔ تو دونوں فراہم
میں سے کوئی ایک فراہمی ضرور لازم آئی)

آقُول : شارح نے ماتن کے قول **اِنَّتَحَدَّ** کا معنی **وَقَدْ** بیان کر کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض : **اِنَّتَحَدَّ** بمعنی مُتَّحِدٌ ہونا سے ثابت ہو رہا ہے کہ علم کے کم از کم دو معنی ہونگے کیونکہ اِتِّحَادُ تو کم از کم دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے۔
جواب : دیا کہ یہاں **اِنَّتَحَدَّ** سے مراد **وَقَدْ** مَعْنَا ہے بمعنی علم وہ ہے جس کا معنی ایک ہو۔

پھر شارح نے تشخص کا معنی جزئی ہونا بیان کیا بمعنی علم وہ ہے جس کا معنی ایک ہو اور اس معنی کا جزئی ہونا (ایک پر صادق ہونا) اصل وضع میں ہوتا اور بتایا کہ ماتن نے وضع کی فید گنا کر اسماء اشار کی تقریب سے نکال دیا۔ کیونکہ اس کا معنی ایک ہوتا ہے لیکن اس کے معنی کا جزئی ہونا استعمال کرتے وقت ہوتا ہے۔ اصل وضع میں نہیں۔ بلکہ اصل وضع میں اس کا معنی واحد کُلّی ہوتا ہے جیسے اِشَان کا معنی واحد اصل وضع میں کُلّی ہے جو کہ حیوان ناطق ہے۔

اس کے بعد شارح نے متن کی عبارت پر تفعیلی اعتراض وارد کیا ہے جس کی تشریح اس طرح ہے کہ ماتن نے **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** لے کر **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** کا عطف کیا ہے **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** سے متعد المَعْنٰی کی اقسام علم، متوالی و مُشْتَرِك کو بیان کیا ہے اور **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** سے مُتَشَبِّہ المَعْنٰی کی اقسام مُشْتَرِك، منقول، حقیقہ و مجاز کو بیان کیا ہے۔

پھر معنی کی دو قسمیں ہیں۔ اصغر معنی موضوع لہٰذا جیسے **اَسَدُ** کا معنی حیوان مقرر ہے **مَعْنٰی** مستعمل فیہ جیسے **اَسَدُ** کا معنی **رَجُلٌ** شجاع بھی مستعمل ہے اور حیوان مقرر بھی مستقل ہے اب سوال یہ ہے کہ متن کی عبارت **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** **وَلَا تَحَدَّ مَعْنَاهُ** میں کوئی معنی مراد ہے۔ اگر معنی موضوع لہٰذا مراد ہے تو پھر حقیقہ و مجاز کو مُتَشَبِّہ المَعْنٰی میں شمار کرنا صحیح نہیں کیونکہ **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** کا معنی موضوع لہٰذا ایک ہی ہوتا ہے۔ صرف معنی مستقل فیہ کثیر ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر آسَد گذرا۔

اور اگر متن کی عبارت **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** **وَلَا تَحَدَّ مَعْنَاهُ** میں معنی سے مراد معنی مستقل فیہ ہے تو پھر اس صورت میں **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** کہتے ہی اسماء اشارہ مُتَشَبِّہ المَعْنٰی میں داخل ہو گئے کیونکہ اسم اشارہ کا معنی مستقل فیہ کثیر ہے۔ جیسے **هٰذَا** سے مراد کتاب، **هٰذَا** سے مراد قلم وغیرہ استعمالی معنی ہیں۔

لِہٰذَا اب وضع کا لفظ گنانے کی حاجت نہیں۔ کیونکہ اسماء اشارہ تو پہلے ہی متعد المَعْنٰی سے خارج ہو گئے تو وضع کا ذریعہ کس کو کمالا جائے۔

اس کا جواب تحفہ شامعہانی میں استقام کے ذریعے دیا گیا ہے۔
استقام : سے مراد یہ ہے کہ لفظ کے دو معانی ہوں ایک قبلہ ایک معنی مراد لیا جائے اور دوسری جگہ دوسرا معنی مراد لیا جائے۔

تین ماتن نے بھی **اِنَّتَحَدَّ مَعْنَاهُ** میں معنی سے مراد معنی موضوع لہٰذا

لیا اس وجہ سے بعد میں و ضمت کی جید نکال کر اسماء اشارہ کو نکالا کہ پہلے داخل تھے۔
 اور ان کثرت میں ہو مضمیر کا مرجع معنی ہے لیکن یہاں پر مراد معنی مستعمل فیہ
 ہے اس وجہ سے حقیقہ و مجاز کو مشترک المعنی میں شمار کرنا صحیح ہوا کہ ان کا معنی
 مستعمل فیہ کثیر ہوتا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "ان تباوۃ افرادہ" یعنی تباوی افراد
 کی اس طرح ہوگی کہ اس معنی کلی کا حیدق اپنے افراد پر برابر ہی کے طور پر ہوگا۔
 ماتن کے قول "ان تباوۃ" سے مراد یہ ہے کہ اس معنی کا حیدق اپنے بعض
 افراد پر دوسرے بعض افراد پر علیت کی وجہ سے مقدم ہوں یا اس معنی بعض پر
 صادق آنا دوسرے بعض پر صادق آنے سے اولیٰ و آشب ہوگا
 اور ماتن کی غرض اپنے قول "ان تباوۃ با و لیت و اولویت" سے
 صرف مثال دینا ہے۔ کیونکہ تشکیک میری ان دو میں منحصر نہیں۔ بلکہ کبھی تشکیک
 زیادة و نقصان کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی شدت و ضعف کے ذریعے ہوتی ہے۔

آقول: شارح نے پہلے متواظی کے اپنے افراد پر تباوی کے طور پر صادق آنے
 کو بیان کیا۔ پھر تشکیک کے تفاوت کی تشریح کی کہ وہ اپنے افراد پر کس طرح صادق
 آتا ہے۔ آخر میں ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا۔
اعتراض: ماتن نے تشکیک کے تفاوت کو دو چیزوں (اولیت و اولیت) میں
 مفید کر دیا حالانکہ تشکیک کا تفاوت 4 طرح سے ہوتا ہے۔
جواب: دیا کہ ماتن کی غرض تشکیک کے تفاوت کو دو میں منحصر کرنا نہیں
 بلکہ ماتن نے صرف تفاوت کی دو مثالیں ذکر کیں۔ اور مثالیں سب دینا ضرور نہیں ہوتا۔
تفاوت کی اقسام:

1 **تفاوت اولیت و ثابوت میں:** تب ہوگا جبکہ کلی کے بعض افراد دوسرے بعض افراد
 کیلیے علت ہوں۔ تو کلی علت بننے والے افراد پر اول کے طور پر صادق آئے گی اور معلول
 افراد پر ثابوت کے طور پر صادق آئے گی۔ جیسے وجود کا حیدق باپ پر اول کے طور پر
 اور بیٹے پر ثابوت کے طور پر صادق آئے گا۔

2 **تفاوت اولویت و غیر اولویت میں:** تب ہوگا جبکہ کلی کا حیدق بعض پر بالذات
 ہو اور بعض پر غیر کے واسطے سے ہو۔ تو بالذات والے فرد پر حیدق اولیٰ ہوگا اور دوسرے
 پر غیر اولیٰ ہوگا۔ جیسے روشنی کا حیدق آفتاب پر بالذات ہے اور زمین پر آفتاب کے
 واسطے سے ہے۔ اسی طرح چاند پر آفتاب کے واسطے سے ہے۔

3 **تفاوت اشقیقیت و اشتقاقیت میں:** تب ہوگا جبکہ کلی کا حیدق کیفیت کے اعتبار سے
 بعض پر مستقیم ہو اور دوسرے بعض پر مستقیم ہو۔ جیسے سفیدی کا حیدق برف پر اشتقاقیت

اور باقی کے دانتوں پر امن ہے۔

۴ تفاوت آزیدیت و انقیسیت میں: تب ہوگا جبکہ لکھی کا صدق کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے بعض افراد پر زیادہ ہو اور دوسرے بعض پر کم ہو جیسے: لمبائی کا صدق ہائز کپڑے پر از بدیت کے طور پر ہے اور ۳ گز کپڑے پر کم ہے۔
(کما فی التشریح المنیب و فی المرقاة)

شرح التذیب: ماتن کا قول ”وإن كثرت“ یعنی لفظ کا اگر معنی مستعمل فیہ کثیر ہو تو یہ خالی نہیں اس سے کہ یا تو اس کو اُن معانی میں سے ہر ایک کیلئے ابتداء ہی علیحدہ وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا۔
تو پہلے کو مشترک کہا جاتا ہے جیسے عین کا معنی آنکھ و سوناؤ ذات و کفٹہ ہے۔

دعویٰ مع الدلیل اور ثانی صورت پر تو یقیناً لفظ اُن معانی میں سے کسی ایک کے کیلئے وضع کیا گیا ہوگا کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی ایک قسم ہے۔
پھر اس کو دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہوگا۔

۱ اب اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور پہلے معنی میں اس لفظ کے استعمال کو چھوڑ دیا گیا ہو اس طرح کہ جب لفظ کو قرائن سے خالی کر کے بولا جائے تو اس سے متبادر ثانی معنی ہو۔ تو اس کو منقول کا نام دیا جاتا ہے۔

اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہیں ہوا اور پہلے معنی کو چھوڑا نہیں گیا۔ بلکہ کبھی تو پہلے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں۔
۳ اب اگر پہلے میں استعمال کیا گیا یعنی معنی موضوع کہ میں استعمال کیا

گیا تو یہ حقیقہ ہے

۴ اور اگر دوسرے معنی یعنی غیر معنی موضوع کہ میں استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہے۔ (ماتن نے تو فیہ کی شرح تلویح میں منقول کی ۶ اقسام لکھی ہیں کما فی التشریح المنیب)
پھر ضم جان لو کہ منقول کیلئے کسی ایسا نقل کا ہونا ضروری ہے جو معنی اول منقول عنہ سے معنی ثانی منقول الیہ تک نقل کرنے والا ہو۔
تو یہ ناقل یا نواہل شرع ہوگا یا ۲ اہل عرف ہوگا یا ۳ اہل اصطلاح خاص ہوگا جیسے لغوی کی مثل۔

تو پہلی صورت پر منقول شرعی نام رکھا جائے گا۔ دوسری صورت پر منقول عرفی اور تیسری صورت پر منقول اصطلاحی نام رکھا جائے گا۔

آقول: مذکورہ عبارتوں میں شارح نے متکثر المعنی کی ۴ اقسام کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور آخر میں منقول کی ۳ اقسام کو بیان کیا ہے۔ اس میں وضاحت کی کوئی حاجت نہیں۔ باقی ان کی مثالیں یہ ہیں: اشحی صلوۃ بھی نماز عرفی داتہ یعنی چلائے والا جانور ۳ اصطلاحی کلمہ یعنی لفظ وضع لفظی مفرد

متن التقذیب: مفہوم، اگر اس کا حیدق کثیرین پر فرض کرنا متشعب ہو تو یہ جزئی ہے، ورنہ کلی ہے۔

شرح التقذیب: ما تن کے قول "مفہوم" کا معنی ہے، جو چیز عقل میں حاصل ہو۔ اور تم جان لو کہ جو چیز لفظ سے مستفاد ہوتی ہے وہ اس اعتبار سے کہ اس چیز کو لفظ سے سمجھا گیا ہے۔ تو اس چیز کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس چیز کا قصہ کیا گیا ہے، تو اس کا نام معنی و مقصود رکھا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس چیز پر دلالت کر رہا ہے تو اس کا نام مدلول رکھا جاتا ہے۔

آقول: بعض مرتبہ ایک ہی چیز کے کئی نام یا القاب ہوتے ہیں لیکن ہر نام یا لقب کا اعتبار جدا جدا ہوتا ہے۔ مثلاً آپ کے کئی القاب ہیں۔ بیٹا، بھائی، چچا وغیرہ لیکن ہر لقب یا صفت کا اعتبار جدا جدا ہے۔ آپ کا بیٹا ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کسی کے نطفے سے پیدا ہوئے ہیں۔ یا کسی کے رحم سے نکلے ہیں۔ اور آپ کا بھائی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کا اور آپ کے بھائی کا ایک ہی باپ ہے۔ اور آپ کا چچا ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کے بھائی کا کوئی بیٹا ہے جس کی وجہ سے آپ کو چچا کا لقب ملا۔

تیسری اسی طرح لفظ سننے کے بعد ایک ہی چیز ملتی ہے۔ لیکن اس چیز کے مختلف نام رکھے جاتے ہیں۔ اور ہر نام کا اعتبار جدا جدا ہے۔

لفظ سے جو چیز ملی اس کا نام مفہوم، معنی و مقصود، مدلول رکھا جاتا ہے۔ مفہوم اس اعتبار سے کہ لفظ کے ذریعے اس کو سمجھا گیا۔ معنی و مقصود اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس کا قصہ کیا گیا تھا۔ مدلول اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کر رہا تھا۔

لیکن اس فصل میں بحث صرف مفہوم کی ہے یعنی لفظ سننے کی وجہ سے جو چیز عقل میں سمجھی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اجزائی و کلی۔

یہاں یہ بات ذہن میں راسخ کر دینی چاہیے کہ مفہوم، عقل میں پائی جانے والی چیز کا نام ہے خارج میں پائی جانے والی چیز کا نام نہیں۔ اس لیے ہم کسی کو جزئی تب کہیں گے جبکہ عقل میں اس کا فرہم ہو۔ ایک ہی اسی طرح ہم کسی کو کلی تب کہیں گے جبکہ عقل میں اس کے افراد کثیر ہوں، خواہ اس کا خارج میں فرد نہ ہو یا خارج میں صرف ایک فرد ہو۔ پھر بھی ہم اس کو کلی کہیں گے۔ یہ بات ذہن میں یاد رہے گی تو پھر آنے والی اقتسام کلی و امثلہ پر آپ کو کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ فحاشقظ۔

شرح التقذیب: ما تن کے قول "مفہوم" کا معنی "مقرر کرنا" ہے۔ کیونکہ جزئی کے حیدق کو کثیرین پر مقرر کر دینا محال نہیں۔

آقول: مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے لفظ فرض کے دو معانی کو بیان کیا ہے کہ فرض کا ایک معنی "تجویز العقل" ہے اور دوسرا معنی "التقدير" ہے۔ اور یہ بیان کیا کہ جزئی کی تقریر میں موجود لفظ فرض کا معنی "تجویز العقل" ہے۔ "التقدير" نہیں۔ کیونکہ اگر "التقدير" معنی قرار دیا جائے تو درج ذیل اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض: جزئی کی تقریر میں صحیح نہیں کیونکہ فرض کا معنی "التقدير" ہے تو مفہوم تقریری یہ

بے گنا کہ اگر اس کا حیدق کثیرین پر مقرر کرنا مستنع ہو تو جزئی ہے حالانکہ لفظ
زید کو اگر ایک جماعۃ پر نام لے طور پر مقرر کر دیا جائے تو یہ معالیٰ نہیں
اس اعتراض سے پہلے کیلئے شارح نے کہا کہ حرف بہ معنی "تجويز العقل" ہے لہذا
جزئی کی تعریف کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کا حیدق کثیرین پر آٹھ کو عقل کی تعویذ مستنع کر دے
تو وہ جزئی ہے۔

لہذا اب اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ لفظ زید جب کسی ایک کا نام ہوگا تو عقل اس کے کثیرین
پر صادق آنے کو مستنع قرار دے گا۔ اور اگر لفظ زید جب کسی جماعۃ پر بولا جائے گا تو عقل اس کے
کثیرین پر صادق آنے کو مستنع قرار نہیں دے گا۔ لہذا اس صورت میں زید کُلّی کی تعریف میں
داخل ہوگا کہ اس کا حیدق کثیرین پر کیا بار ہا ہے۔ **فَاَقْهَمَ**
کُلّی کی وجہ تسمیہ: کیونکہ یہ کسی کُلّ کی طرف منسوب ہے۔
جزئی کی وجہ تسمیہ: کیونکہ یہ کسی جزء کی طرف منسوب ہے۔ جیسے عطاری کسی عطاری کی طرف
منسوب ہے۔ اب رہی بات یہ کہ کُلّی کو کُلّ کی طرف منسوب ہے اور جزئی کو جزء
کی طرف منسوب ہے۔

تو پہلے یہ بات یاد دلانی چاہیے کہ جو بھی عطاری ہوتا ہے اس کا پہلے کوئی اور
نام ضرور ہوتا ہے۔ جیسے نعیر نام پہلے پھر عطاری کی طرف منسوب ہو گئے کی وجہ سے نعیر عطاری
اس لیے پہلے آپ کُلّی کا پہلا نام تلاش کریں اور جزئی کا بھی پہلا نام تلاش کریں۔
معلوم ہو جائے گا کہ کُلّی کا پہلا نام جزء ہے۔ کیونکہ کُلّی اپنے ماتحت افراد کا جزء ہوا
کرتی ہے۔ جیسے **الطیور کُلّی** ہے اور زید، حیوان مطلق کا ایک جزء ہے۔ معلوم ہوا کُلّی و جزء
ایک ہی کا نام ہے۔

اسی طرح جزء کا پہلا نام کُلّی ہے۔ کیونکہ یہ کُلّی افراد کا مجموعہ ہوا کرتی ہے۔
جیسے زید تو یہ بانفہ پاؤں، آنکھیں وغیرہ کے مجموعے کا نام ہے۔ معلوم ہوا جزئی و کُلّی
ایک ہی کا نام ہے۔

پس پہلے میری جزء و کُلّی کا نام موجود تھا۔ لیکن پھر جزء کُلّی کی طرف منسوب ہوا
تو کُلّی کا نام پیدا ہوا۔ اور کُلّی جزء کی طرف منسوب ہوا تو کُلّی کا دوسرا نام جزئی
پیدا ہوا۔ **العامل: کُلّی و جزئی ایک دوسرے کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کُلّی و جزئی**
کہلاتی ہیں۔ (فَاَحْفَظْ فَإِنَّهُ دَقِيقٌ وَ مَوْجُودٌ فِي الْفُقَلْبِ)

متن التہذیب: کُلّی کے افراد مستنع ہونگے یا ممکن ہونگے اور کوئی نہیں پایا جاتا
ہوگا یا صرف ایک پایا جاتا ہوگا دوسرے ناپایا جاتا ممکن ہوگا یا مستنع ہوگا یا کثیر پائے جاتے
ہونگے تنہا ہی کے ساتھ یا عدم تنہا ہی کے ساتھ۔

شرح التہذیب: اس کے افراد مستنع ہونگے جیسے شریک باری تعالیٰ۔ اور ماتن کے قول

اُس کے افراد ممکن ہونگے کا معنی یہ ہے کہ اُس کے افراد مستمع نہیں ہونگے۔ لہذا ممکن خاصہ اور واجب الوجود دونوں شامل ہو گئے۔

2 اور اُس کا فرد نہیں پایا جاتا ہوگا جیسے عنقا پلندہ 3 اور اُس کا دوسرا فرد ممکن ہوگا جیسے شمس 4 اور اُس کا دوسرا فرد مستمع ہوگا جیسے واجب الوجود کا مفہوم کا اور وہ تناہی کے ساتھ ہونگے جیسے سائنوں سیارے 6 اور عدم تناہی کے ساتھ ہونگے۔ جیسے باری تعالیٰ کی معلومات اور حکماء کے مذہب پر نفس ناطقہ۔

آقول: مانتے نے مذکورہ بالا عبارت میں کئی کئی کا افسام کو بیان کیا ہے اور یہ تقسیم افراد کے اعتبار سے ہے۔ شارح نے ان سب کی مثالیں دی ہیں۔

پھر شارح نے مانتے کے قول ”اَوْ اَمَلَنْتُ“ کی تشریح ”لَمْ يَمْتَنِعْ اَفْرَادُهُ“ سے بیان کی تاکہ مانتے پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہو جائے۔

اعتراض سے پہلے کچھ اہم باتیں: اعتراض کو سمجھنے کیلئے امکان عام امکان خاص، واجب الوجود اور مستمع کی تعریفات مع امثلہ یاد رکھنا ضروری ہیں۔ پھر یہ تعریفات و امثلہ آنے والی فصل موقعات میں بھی ضرور استعمال ہونی ہیں اسلیئے ان کی تشریح یہاں کو دی جاتی ہے۔ موقعات میں یہ تشریح بیان نہیں کی جائیگی۔ اُس وقت یہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔ واجب الوجود: جس کا وجود ضروری ہو۔ عدم ضروری نہ ہو۔ جیسے باری تعالیٰ:

امکان خاص: جس کا وجود بھی ضروری نہ ہو۔ اور عدم بھی ضروری نہ ہو۔

معلوم ہوا یہ دونوں آپس میں متحد ہیں۔ امکان خاص کے تحت واجب الوجود نہیں آ سکتا اور نہ واجب کے تحت امکان خاص۔

مستمع الوجود: جس کا وجود ضروری نہ ہو۔ عدم ضروری ہو۔ جیسے شریعہ باری تعالیٰ

امکان عام: جس کی جانب مخالف ضروری نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں بن جائیں گی۔

1 اگر امکان عام کی قید جانب وجود میں ہے تو اس کا عدم ضروری نہ ہوگا۔ جیسے آگ اگر عام امکان عام کے ساتھ۔ تو آگ کا گرم ہونا ضروری نہیں (یعنی) ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں۔

2 اگر امکان عام کی قید جانب عدم میں ہے۔ تو اس کا وجود ضروری نہ ہوگا۔ یہ تقریب مستمع الوجود کی تقریب کی پہلی شق کو شامل ہے۔ لیکن پہلی قسم کی تقریب مستمع کو شامل نہیں۔ باقی واجب الوجود و امکان خاص کو شامل ہے۔ کہ تینوں میں عدم ضروری نہ ہوگا کی قید ہے۔

اب اعتراض: یہ ہے کہ مانتے کے قول ”اَمَلَنْتُ اَفْرَادَهُ اَوْ اَمَلَنْتُ وَلَمْ يَوْجَدْ اَوْ قَدْ اَوَاحِدُ فَقَطْ“ میں اَمَلَنْتُ سے کوئی امکان مراد ہے۔ اگر امکان عام مراد ہے تو پھر اِس اَمَلَنْتُ کو اَمَلَنْتُ کے مقابل رکھنا صحیح نہیں کیونکہ امکان عام کی تقریب مستمع کو شامل ہے کہ دونوں کی تقریبان میں ”وُجُودِ ضروری نہ ہوگا“ کے الفاظ ہیں۔

اور اگر اَمَلَنْتُ میں امکان خاص مراد ہے تو پھر آگے جا کر امکان کی اقسام میں

”واجب الوجود“ کو شامل کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ امکان خاص اور واجب الوجود آپس میں متحد ہیں

ہیں۔ لیکن ماتن نے امکان کی اقسام میں "اَوْ دِيْدُ الْوَاوِدُ فَقَطَّ مَعَ اَمْكَانِ الْغَيْرِ اَوْ اِمْتِنَانِ" کے ذریعے واجب الوجود کو شامل کیا ہے۔

جواب: ماتن کے قول "اَمْكَنْتُ" میں امکان عام کی پہلی قسم مراد ہے جو کہ ممکن کی حین ہے۔ کیونکہ ممکن میں عدم ضروری ہوتا ہے لیکن امکان عام کی پہلی قسم عدم ضروری نہیں اور یہ امکان عام واجب الوجود و ممکن خاص کو شامل ہو گیا کہ ان دونوں میں بھی عدم ضروری نہیں ہوتا۔

اعتراض: ماتن کے قول "اَمْكَنْتُ اَفْرَادَهُ" او "اَمْكَنْتُ" سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والی اقسام کے تمام افراد ممکن ہو گئے۔ کیونکہ "اَمْكَنْتُ" کا فاعل "اَفْرَادُهُ" بن رہا ہے حالانکہ بعد میں آنے والی اقسام میں ایک قسم واجب الوجود ہے جس کے تمام افراد ممکن نہیں۔ بلکہ صرف ایک فرد پایا جائے گا باقی افراد ممکن ہیں۔

جواب: یہاں "اَمْكَنْتُ" سے مراد "لَمْ يَمْنَعْ" "اَفْرَادُهُ" ہے یعنی جس کے سارے افراد ممکن نہ ہوں۔ ثواب واجب الوجود کے بھی سارے افراد ممکن نہیں ہوتے۔ اس لیے یہ "اَمْكَنْتُ" کے تحت شامل ہو جائے گا۔ (اگر ماتن "اَمْكَنْتُ" کی جگہ "لَمْ يَمْنَعْ" لے لیتے تو آدنی تھا کہ مفہوم لا یمنع افرادہ ہوتا) رہی بات یہ کہ "اَمْكَنْتُ" سے "لَمْ يَمْنَعْ" افرادہ مراد لینے پر قرینہ کیا ہے؟ تو وہ یہ ہے کہ جس کے افراد ممکن نہیں ہوتے اس کو ممکن کہا جاتا ہے۔ تو ماتن نے بھی "اَمْكَنْتُ" کیا اور یہ "اَمْكَنْتُ" افرادہ کے مقابل میں آیا ہے۔ اس متقابل بننے کی وجہ سے "لَمْ يَمْنَعْ" افرادہ مراد لینا درست ہوا جو "اَمْكَنْتُ" کے مفہوم سے پتہ چلتا ہے کہ جو ممکن ہوتا ہے اس کے افراد ممکن نہیں ہوتے۔

عقائد: کے بارے میں کئی اقوال ہیں جو تنوع شافعیانی میں مذکور ہیں۔ ایک یہ ہے کہ یہ وہ پرندہ ہے جس کا ایک بازو مشرق میں اور دوسرا مغرب میں ہو یہ ممکن تو ہے لیکن پایا نہیں جاتا۔

کواکب سبع: ستاروں کی تعداد نو کروڑوں ہیں۔ لیکن یہاں 7 وہ مراد ہیں جو سیر بھی کرتے ہیں۔ اس لیے ان کو ستارے کہا جاتا ہے۔ 1 اقرب 2 عطارد 3 زہرہ 4 شمس 5 مریخ 6 مشتری 7 زحل۔ (کما فی شرح الیغینی و تفسیر العلائین) سائنس غی زمانہ 8 یا 9 سیارے جاتی ہے۔

متناہی: جس کو شمار کیا جاسکتا ہو۔ غیر متناہی: جس کو شمار نہ کیا جاسکے۔ پہلی چار قسموں کی مثالیں واحد اسم کے سابقہ شارح نے بیان کی۔ لیکن آخری دو مثالوں کو بھی کر کے ذکر کیا۔ حالانکہ واحد ذکر کرنا اولی تھا کہ یہاں لکھی واحد کو بیان کیا جا رہا ہے جس کے تحت کثیر افراد ہوں۔ تو کوکب ایسی لکھی ہے جس کے تحت 7 افراد ہیں۔ نہ کوکب ایسی لکھی ہے جس کے افراد 7 ہوں۔ اسی طرح معلوم ہوا، تعالیٰ اور نفس ناطقہ کیا اولی ہے۔ نہ کہ معلوم ماتن باری تعالیٰ اور نفس ناطقہ کہنا۔ یہ نفس ناطقہ بعف ان کلمات کے نزدیک ہے۔ اور کما فی تفسیر متناہی مانتے ہیں ان کے نزدیک عالم کثیر متناہی ہے جو تباہ نسخ کو نہیں مانتے۔ باقی جو کما فی تفسیر متناہی مانتے ہیں ان کے نزدیک عالم کثیر متناہی ہے۔ ہمارے نزدیک ہمارے نزدیک عالم کثیر متناہی ہے۔

- فصل فی النِّسَبِ الْأَرْبَعِ بَيْنَ الْكَلْبَيْنِ :-

فمن النِّسَبِ : دو کلبیاں اگر ایک دوسرے سے کُلّی طور پر جدا ہوں تو متباہان ہیں۔
ورنہ اگر دونوں طرفوں سے کُلّی طور پر صادق آئیں تو متساویان ہیں۔ اور ان دونوں کی
تَقِیْنِ میں بھی ایسا ہوگا۔ یا پھر ایک ہی طرف سے کُلّی طور پر صدق ہوگا تو یہ اعم و اخص
مطلقاً ہیں۔ اور ان دونوں کی تَقِیْنوں میں اس کا اُلٹ ہوگا۔
ورنہ تو پھر اعم و اخص میں وجہ ہیں۔ اور ان دونوں کی تَقِیْن کے درمیان تباہی
جزئی ہے۔ جیسا کہ متباہان کی تَقِیْن میں ہے۔

شرح النِّسَبِ : ہر دو کلبوں کے درمیان چاروں نسبتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری
ہے۔ 1 تباہی کُلّی 2 تساوی 3 عموم و مطلق 4 عموم من وجہ۔
اور وہ اس لیے ضروری ہے کہ دونوں کلبوں میں سے کوئی ایک دوسری کُلّی کے افراد
میں سے کسی فرد پر صادق نہیں آتی یا صادق آتی ہے۔ پہلی صورت پر یہ متباہان ہیں۔
جیسے انسان و پتھر۔
اور دوسری صورت پر ان دونوں کے درمیان کسی بھی جانب سے اصلاً کُلّی طور پر
صدق نہ ہوگا یا ہوگا۔ پہلی صورت پر دونوں اعم و اخص من وجہ پیدا۔ جیسے
حیوان و ابیض۔

اور دوسری صورت پر یا تو دونوں طرفوں سے کُلّی طور پر صدق ہوگا
یا صرف ایک طرف سے ہوگا۔ پہلی صورت پر دونوں متساوی ہیں۔ جیسے انسان و ناطق
اور دوسری صورت پر یہ دونوں اعم و اخص مطلقاً ہیں۔ جیسے حیوان و انسان۔

آقُولُ : دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ جن دو انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ہوتا ہے تو اس
رشتے کا بھی کوئی نام ہوتا ہے۔ اور اس رشتے کی وجہ سے ان دو انسانوں کو بھی کوئی لقب یا
نام ملتا ہے۔ مثلاً جن دو انسانوں کے درمیان رشتہ زوجیت ہے تو اس میں سے
ایک کا نام زوج اور دوسرے کا نام زوجہ ہو جاتا ہے۔ یا ان دونوں کو زوجین کہا جاتا ہے
جہاں دوستی کا رشتہ ہو وہاں انسان پر دوست کا لقب پڑتا ہے۔

اسی طرح دو کلبوں میں ہوتا ہے کہ جن دو کلبوں کے درمیان نسبت تساوی ہوئی
ان دونوں کلبوں کو متساویین کا لقب ملتا ہے۔ ہر ایک کو متساوی کہتے ہیں۔
اور جن کے درمیان نسبت تباہی کُلّی ہے ان دونوں کو متباہین کہتے ہیں ہر ایک کو
متباہین یا متباہین کہتے ہیں۔

جن دو کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق ہو ان دونوں کو اعم و اخص مطلق کہتے
ہیں۔ ان میں سے ایک اعم و مطلق ہوتی ہے اور دوسری اخص و مطلق ہوتی ہے۔ جیسے حیوان
اعم و مطلق اور انسان اخص و مطلق ہے۔

جن دو کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہو ان میں سے ہر ایک کو اعم و اخص من وجہ
کہتے ہیں۔

پہرہ نیت والا رشتہ صرف دو تلبوں کے درمیان نہیں ہوتا بلکہ ایک کٹلی اور ایک ہزٹی کے

درمیان بھی ہوتا ہے۔ اور دو عزیزوں کے درمیان بھی نسبت ہوتی ہے۔
ایک نئی و ایک عزیز کے درمیان صرف نسبت نہیں ہوتی ہے یا نسبت عمومی و خصوصاً
مطلق ہوتی ہے۔

مطلق ہوتی ہے۔ جب چیز نئی، نئی کے تحت داخل نہ ہوگی تو نسبت بتا دے گی۔ جسے زیادہ اور پتھر کے درمیان۔

کے درمیان۔ اور جب خبر ملے گی کہ نعت داخل ہو گئی تو نسبت عموم و خصوص مطلق ہو گئی۔ جیسے زید و انسان کے درمیان

زید و انسان کے درمیان
باقی دو چیزوں کے درمیان صرف نسبتِ ثنائی ہوتی ہے یا نسبتِ تساوی ہوتی ہے۔

ہے۔ جب دونوں کسی ایک پر صادق آئیں تو نسبت مساوی ہوگی۔ جیسے زید، هذا الانسان
دونوں جڑی ہیں۔ اور اس وقت ایک لہی انسان پر صادق آ رہی ہوگی۔

اور جب دونوں جزئیات انگ انگ ذات پر مادی آئیں تو بتائیں گی نسبت ہوگی۔
میں۔ زید و عمرو کے درمیان (قطبی میں دو جزئوں کے درمیان میں بتائیں گی نسبت بیان کی گئی

نیت متساوی ہونے کے درمیان توں سے نسبت ہو دلیل سے بیان کریں

75

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وَقَيْضَاهُمَا كَذَالِكَ" یعنی لیشک متساویہ کی دونوں
تقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں۔ یعنی ہر وہ شے جس پر دونوں تقیضیں ہیں سے کوئی ایک
مصدق آئے گا تو اس شے پر دوسرے کی تقیض بھی صادق آئے گی۔
کیونکہ اگر دونوں تقیضیں میں سے ایک دوسری تقیض کے بغیر صادق آئے تو پھر دوسرے
کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی۔ اس بات کے بعد بھی پوچھنے کی وجہ سے کہ ارتفاع
تقیضیں محال ہے۔ یہاں پر یہ بھی ثابت ہوا کہ دوسرا عین پہلے عین کے بغیر صادق آیا
کیونکہ اجتماع تقیضیں محال ہے۔ لہذا دونوں عینوں سے متساوی مرفوع ہو گئی۔
اور یہ خلاف مفروض ہوا (کہ عینوں کے درمیان متساوی کا ثبوت مان لیا گیا تھا)
مثلاً کسی چیز پر لا انسان صادق آئے اور اس پر لا ناطق صادق نہ آیا تو اس پر ناطق
ضرور صادق آئے گا۔ تو یہاں پر ناطق بغیر انسان کے صادق آیا۔ جو کہ خلاف مفروض ہوا۔

آقول (ناطق و انسان کے درمیان متساوی مان لئی تھی ان کا نام عینیں رکھ دے۔ ان کی تقیضوں
لا ناطق و لا انسان میں بھی متساوی ہوگی۔ کیونکہ اگر کسی جگہ صرف لا انسان صادق آئے اور لا ناطق
مصدق نہ آئے تو یہاں پر ناطق صادق آئے گا۔ اور یہاں پر انسان صادق آ نہیں سکتا۔ کیونکہ یہاں
تو لا انسان صادق آ رہا ہے۔ ثابت ہوا کہ ناطق بغیر انسان کے صادق آیا تو عینیں کے درمیان
بھی متساوی نہ رہی۔ جو کہ خلاف مفروض ہوا۔ لہذا لیشک ماننا پڑے گا کہ ان کی تقیضوں کے درمیان
بھی متساوی ہو گیا ہے۔ تاکہ خلاف مفروض لازم نہ آئے۔)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وَقَيْضَاهُمَا بِالْعَيْنِ" یعنی اعم و اخف مطلق کی تقیضیں
میں بھی اعم و اخف مطلق ہوتی ہے لیکن عینیں کے الٹ میں۔ کہ اعم کی تقیض اخف
ہو جاتی ہے اور اخف کی تقیض اعم ہو جاتی ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جس پر اعم کی تقیض
مصدق آئے گی تو اس پر اخف کی تقیض ضرور صادق آئے گی۔
2 اور ایسا نہیں کہ ہر وہ چیز جس پر اخف کی تقیض صادق آئے تو اس پر اعم
کی تقیض بھی صادق آئے۔

بیر حال پہلا دعویٰ اس لیے ہے کہ: اگر اعم کی تقیض اخف کی تقیض کے بغیر صادق آئے
تو عین اخف کے ساتھ ضرور صادق آئے گی۔ تو یہاں عین اخف اعم کے بغیر صادق آیا جو
کہ خلاف مفروض ہے۔

مثلاً کسی چیز پر اگر لا حیوان لا انسان کے بغیر صادق آئے تو اس پر لا انسان کا
عین انسان ضرور صادق آئے گا۔ اور یہاں حیوان کا صدق ممتنع ہے کیونکہ اجتماع تقیضیں
محال ہے۔ لہذا انسان بغیر حیوان کے صادق آیا (جو کہ خلاف مفروض ہے)
دوسرا دعویٰ اس لیے ہے کہ: جب یہ اوپر ثابت ہو گیا کہ ہر تقیض اعم تقیض اخف
میں تو اب اگر ہر تقیض اخف تقیض اعم ہو تو دونوں تقیضیں متساوی ہو جائیں گی۔ تو پھر

عوم و خصوص مطلق کی تفریقوں کے ضابطہ کون سے نسبت ہوگی 76

دلیل سے وضاحت کریں۔
ان دونوں کی تفریقیں جو کہ عینیں ہیں بھی متساوی ہو جائیں گے اس وجہ سے جو متساوی ہیں اور
حالانکہ دونوں عین امر و افق مطلق تھے تو یہ خلاف مفروضہ ہو جائے گا۔

آقوال (2) انسان و حیوان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ یہ یقین ہے۔ ان میں سے انسان
افق ہے اور حیوان امر ہے۔ لہذا مانتا پڑے گا کہ انسان کبھی بھی حیوان کے بغیر نہیں پایا جاتا
اب ان دونوں کی تفریقیں لا انسان و لا حیوان میں بھی عموم و خصوص مطلق ہے۔ لیکن
افق کی تفریق لا انسان امر ہے اور امر کی تفریق لا حیوان افق ہے۔
پہلا دعویٰ: ہر لا حیوان لا انسان ہوگا۔ **دوسرا** دعویٰ بعض لا انسان لا حیوان نہیں
ہیں گے۔ لا انسان ہے۔ اور حیوان ہے۔

پہلے دعویٰ کی دلیل: اگر ہر لا حیوان پر لا انسان صادق نہ آئے تو وہاں انسان صادق
آئے گا۔ لیکن یہاں حیوان صادق نہیں آ سکتا کہ یہاں لا حیوان صادق آچکا ہے۔ اب یہاں
انسان بغیر حیوان کے صادق آیا جو کہ خلاف مفروضہ ہے۔ کیونکہ ہم مان چکے تھے کہ انسان
کبھی بھی حیوان کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

دوسرے دعویٰ کی دلیل: جب پہلا دعویٰ ثابت ہو گیا تو یہ بات یقینی ہے کہ یہاں تباہی
و من وجہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تباہی میں تو کسی بھی طرف سے صدق نہیں ہوتا۔ اور من وجہ
میں کسی بھی جانب سے کُلّی طور پر صدق نہیں ہوتا۔ حالانکہ پہلے دعویٰ میں ایک طرف سے کُلّی طور
پر صدق آچکا ہے

اسکے بعد ہم کہتے ہیں کہ اب دوسری جانب سے کُلّی طور پر صدق نہیں ہو سکتا کیونکہ
اگر دوسری جانب سے بھی کُلّی طور پر صدق ہو جائے اور ہر لا انسان لا حیوان ہو جائے تو
یہاں تفریقیں میں متساوی ہو جائے گی اس وجہ سے ان کے عینیں میں بھی متساوی مانتی
پڑے گی۔ کیونکہ پہلے لڑ رہا ہے کہ متساوی عین کی تفریقیں متساوی ہوتی ہیں۔ تو یہاں
خلاف مفروضہ لڑا گیا کہ عینیں میں ہم عموم و خصوص مطلق مان چکے تھے۔ لہذا
جب تینوں نسبتیں متفق ہو گئیں تو ثابت ہوا یہاں تفریقیں میں عموم و خصوص مطلق ہوتی
ہے لیکن عینیں کے عکس کے طور پر کہ امر کی تفریق افق اور افق کی تفریق امر ہوگی

شرح التقدیم: مانتا کہ قول "وَالْأَقْمَرُ وَجْهٌ" یعنی کسی بھی ایک جانب سے یا دونوں طرفوں
کُلّی طور پر صادق نہ ہو تو عموم و خصوص من وجہ ہے اور اس کی تفریقیں میں تباہی جڑی ہے۔
مانتا کہ قول "تباہی جڑی" تباہی جڑی کی تفریق: دونوں کُلّیوں میں سے ہر ایک کُلّی دوسری کے
بغیر فی الجملہ صادق آئے۔ پس اگر دونوں تفریقیں اکٹھے بھی صادق آجائیں تو ان دونوں کے درمیان
عموم من وجہ ہوگی۔ اور اگر دونوں تفریقیں کبھی بھی اکٹھے صادق نہ آئیں تو ان کے درمیان تباہی
کُلّی ہوگی۔ تو تباہی جڑی عموم من وجہ کے منہ میں بھی ثابت ہوتی ہے اور تباہی کُلّی کے منہ
میں بھی۔
جیسے حیوان اور انسان کے درمیان من وجہ ہے اور ان کی تفریقوں لا حیوان و

3 عموم مفہوم میں جوئی تعریفوں درمیان وہ نسبت ہے جسے احاطہ کرتی ہیں۔
 نیز بیان جزئی کی تعریف بیان کرتی ہیں۔

77

لا ایفیت کے درمیان بھی من و وجہ ہے۔

اور کبھی من و وجہ کی تفتیش میں بتائیں کئی سرگئی۔
 جیسے حیوان اور لا انسان کے درمیان من و وجہ ہے اور ان دونوں کی تفتیش لا حیوان
 و انسان کے درمیان بتائیں کئی ہے۔

اسی وجہ سے منطقیوں نے کیا کہ عموم و خصوص من و وجہ کی تفتیش کے
 درمیان بتائیں جزئی ہوتی ہے۔ نہ تو صرف مجموع من و وجہ ہوگی۔ اور نہ ہی صرف بتائیں
 کئی ہوگی۔

آقول دو تفتیش کے درمیان جب عموم من و وجہ کی نسبت ہو تو ان کی تفتیش
 میں کبھی تو بتائیں کئی ہوتی ہے۔ اور کبھی من و وجہ والے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی تفتیش
 میں بھی من و وجہ ہوتی ہے۔

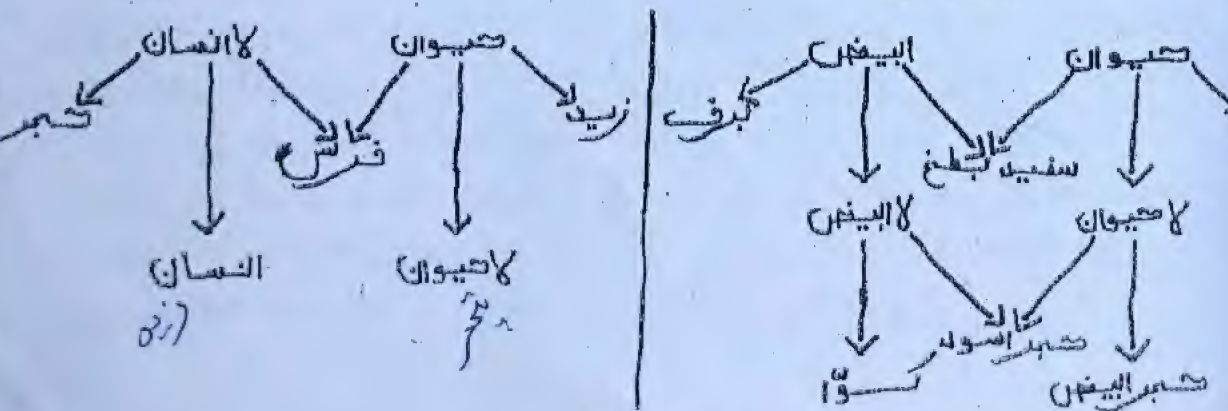
جب مناظرہ نے دیکھا کہ من و وجہ کی تفتیش میں کبھی تو من و وجہ اور کبھی بتائیں
 کئی ہوتی ہے۔ تو ان دونوں کے مجموعے کیلئے ایک نیا نام "بتائیں جزئی" وضع کیا اور اسکی
 تعریف بھی ایسی بیان کی جو من و وجہ اور بتائیں کئی دونوں پر صادق آتی ہے۔ معلوم ہوا حقیقت
 میں بتائیں جزئی کوئی نئی نسبت کا نام نہیں۔

لہذا حقیقت کے اعتبار سے تو 4 نسبتیں ہیں۔ لیکن نام کے اعتبار سے 5 نسبتیں
 ہو گئی ہیں۔

بتائیں جزئی: دو کٹیوں میں سے ایک کٹی دوسری کے بغیر صادق آئے بغی الجملہ طور پر یعنی
 ہمیشہ دوسری کے بغیر صادق آئے یا بعض مرتبہ دوسری کے بغیر صادق آئے۔ تو بغی الجملہ میں
 دونوں مفہوم شامل ہو گئے کہ جب ایک کٹی دوسری کے بغیر ہمیشہ صادق آئے گی تو یہ بتائیں کئی
 کا مفہوم ہوا اور جب ایک کٹی دوسری کے بغیر بعض مرتبہ صادق آئے گی تو یہ عموم من و وجہ کا
 مفہوم ہوا۔

مثال ۱: حیوان و ایفیت میں من و وجہ ہے جیسا کہ اس کی مثالیں گذر چکی۔ اب لا حیوان
 و لا ایفیت میں بھی من و وجہ ہے۔

دلیل: بعض لا حیوان لا ایفیت ہیں۔ بعض لا ایفیت نہیں۔ بعض لا ایفیت لا حیوان نہیں
 (کالا پتھر) (سفید پتھر) (کالا لکڑا)



مثال ۲: حیوان و لا انسان کے درمیان میں وجہ ہے۔
دلیل: بعض حیوان لا انسان ہیں۔ بعض حیوان لا انسان نہیں۔
(فہم) (نہی)

ان کی تفتیش کے درمیان بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان کسی بھی جگہ پر اکٹھے نہیں ہو سکتے) فا حفظ

شرح التقدیب: مانن کا قول "کالمبتایین" یعنی جیسا کہ ائمہ و اہل حق میں دیکھ
کی تفتیش کے درمیان بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان کے درمیان میں وجہ ہے۔
دلیل: کیونکہ جب دونوں عین میں سے ہر ایک دوسرے کی تفتیش کے ساتھ
صادق آتا ہے تو تفتیش میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گا۔ تو لہذا دونوں
تفتیش میں سے ہر ایک دوسری تفتیش کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی۔ اور یہ بتائیں گے کہ
پھر بیشک یہ بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان کے درمیان میں ثابت ہوگی۔ جیسے موجود
معدوم۔ تو ان دونوں کی تفتیش لا موجود و لا معدوم کے درمیان لکھی بتائیں گے۔
اور کبھی بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان کے درمیان میں ثابت ہوگی۔ جیسے انسان و غیر
توان دونوں کی تفتیش لا انسان و لا غیر کے درمیان محمول میں وجہ ہے۔ اسی وجہ سے منطقیوں
نے کیا کہ متنبہ شیخ کی تفتیش کے درمیان بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان کے درمیان میں
مثلاً۔ تو ان کو اس کے لئے قیض ہذا۔

۴ آ قول: جب دو عین موجود و معدوم یا غیر و انسان میں بتائیں گے
کی نسبت ہوئی تو یقیناً ہر عین دوسرے کی تفتیش پر ضرور صادق آئے گا۔ تو یہ جگہ ہر تفتیش دوسرے
کے عین پر ضرور صادق آئے گی۔ اب دو صورتیں ہیں۔ کہ اگر دونوں عینوں نے دنیا یا نفس الامر
میں کوئی فرد چھوڑا ہے نہ تھا تو اس وقت ان کی تفتیش کیلئے کوئی ایسا فرد نہیں ہے گا جس پر
دونوں تفتیش اکٹھے صادق آسکیں اس لئے تفتیش کے درمیان بھی بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان
اور اگر دونوں عینوں نے دنیا میں کچھ افراد چھوڑ دیئے تھے تو ان افراد پر دونوں تفتیش
اکٹھے صادق آئیں گی اور یہاں تفتیش میں محمول میں وجہ پیدا ہو جائے گی۔

مثلاً ۱ موجود و معدوم ایسے عین ہیں جنہوں نے کوئی فرد دنیا میں یا نفس الامر میں
نہیں چھوڑا۔ بلکہ موجود نے دنیا میں پائے جانے والی ساری اشیاء کو لے لیا ہے۔ اور معدوم نے نفس
الامر افراد کو لے لیا ہے۔ لہذا ان کی تفتیش لا موجود و لا معدوم ہے۔ لا موجود نے
معدوم کے سارے افراد کو لیا۔ اور لا معدوم نے موجود کے سارے افراد کو لیا۔ تو کسی بھی فرد
دونوں اکٹھے صادق نہیں آسکے۔ تو یہ بتائیں گے کہ لا حیوان و لا انسان کے درمیان میں

۲ حبر و لا انسان ایسے عین ہیں جنہوں نے بعض افراد مثلاً شجر کو چھوڑ دیا۔
اب لا حبر و لا انسان۔ بشمول میں جمع ہو جائیں گے۔ پھر لا حبر کے تحت عین افراد انسان ہے
اور لا انسان کے تحت عین اول حبر ہے۔ تو کل ۳ مادے ہوئے ایک ایک علیہ ہوا ہے۔
اور سارے مادے میں جمع ہیں۔ تو محمول و مفوم میں وجہ ہوئی۔

العامل: جب دونوں عینوں کے درمیان سارے افراد تقسیم ہو گئے تو یقیناً میں بھی سارے افراد تقسیم ہو جائیں گے۔ کیونکہ پہلی یقیناً دوسرے عین کے سارے افراد پر صادق آئے گی اور دوسری یقیناً پہلے عین کے سارے افراد پر صادق آئے گی۔ اجتماع کیلئے کوئی مادہ نہیں ملے گا۔ اور جب دونوں عینوں کے درمیان سارے افراد تقسیم نہیں ہوئے ہونگے تو یقیناً میں بھی سارے افراد تقسیم نہیں ہونگے۔ بلکہ یہاں بھی پہلی یقیناً دوسرے عین کے افراد پر صادق آئے گی اور دوسری یقیناً پہلے عین کے افراد پر صادق آئے گی۔ باقی کچھ افراد ایسے ہونگے جن پر دونوں صادق آجائیں گی۔ فاحفظ۔

فائدہ: ماتن نے سعدیہ علی الرسالۃ الشیخہ میں دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے کہ: متباینین کی یقینوں میں تساوی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر تساوی ہو تو عین میں تساوی ماننی پڑے گی جو کہ خلاف معروف ہے۔ اسی طرح متباینین کی یقینوں کے درمیان عموم مفروض مطلق بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر عموم مفروض مطلق ہو تو عین میں بھی عموم مطلق ماننی پڑے گی جو کہ خلاف معروف ہوا۔ لہذا متباینین کی یقینوں کے درمیان تباین نکلی یا عموم میں وجہ ہوگی۔ اور ان دونوں کا مجموعہ تباین جزئی ہے۔ لہذا ثابت ہوا متباینین کی یقینوں میں تباین جزئی ہے۔

شرح التذیب: اور تویہ بھی جان لے کہ مصنف نے متباینین کی یقینوں کے ذکر کو دو وجوہوں کی بناء پر مؤخر کیا۔

۱۔ اختلاف کا قصد کرتے ہوئے اس کو امر و احسن من وجہ کی یقین پر قیاس کروادیا۔

ثانی: بیشک تباین جزئی کا تصور (اس) ^{حقیقت} سے کہ ایسا ہونے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہے (موقوف ہے) اپنے دونوں فردوں کے تصور پر جو کہ عموم میں وجہ و تباین نکلی ہیں۔ تو اس کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے اس تباین جزئی کے ذکر کو نہیں لانا چاہئے تھے۔

۲۔ آقول: ماتن نے سب سے پہلے تباین نکلی کو ذکر کیا لیکن اس کی یقین میں کیا نسبت ہے اس کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اہل وقت تک تباین جزئی کے دوسرے خود عموم میں وجہ کا ذکر نہیں ہوا تھا۔ پھر عموم میں وجہ کے ذکر کے بعد تباین جزئی کو ذکر کیا۔ تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو

سے اعلم ان المصنف آخر ذکر یقینوں کی دہا میں اس

متن التفہیم: اور کبھی آخف من الشیء کو جزئی کہا جاتا ہے اور یہ اعم ہے۔
شرح التفہیم: یعنی بیشک جزئی کا لفظ جیسا کہ بولا جاتا ہے اُس مفہوم پر جس کے
مصدق کو عقل کثیرین پر جائز قرار دینے کو مستمع کہنتی ہے۔ اسی طرح جزئی کا لفظ بولا جاتا
ہے اُس پر جو کسی شئی کے مقابلے میں اخف ہو۔

توپیلی صورت پر لفظ جزئی کو قید حقیقی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔
اور دوسری صورت پر قید اضافی کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔

اور جزئی دوسرے معنی کے اعتبار سے اُس جزئی سے اعم ہے جو پہلے معنی
کے ساتھ ہے۔ کیونکہ ہر جزئی حقیقی کسی مفہوم عام کے تحت داخل ہوگی۔ اور کم از کم مفہوم
یاشی یا امر کے تحت داخل ہوگی۔ لیکن اس کا الٹ نہیں۔ کیونکہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے
جیسے انسان حیوان کے مقابلے میں جزئی اضافی ہے۔

اور تمہارے لیے یہ بھی جائز ہے کہ تو ماتن کے قول و نحو اعم کو ایک
سوال مقدر کے جواب پر معمول کر دے۔

گو یا کہ کسی کہنے والے نے کہا کہ ”اخف اس بناء پر جو پہلے جان لیا گیا اسی
کلی تھا جس پر دوسری کلی کلیۃ صادق آئے اور یہ دوسری کلی پر اس طرح کلیۃ صادق نہ آئے
حالانکہ جزئی اضافی کو لازم نہیں کہ وہ کلی ہو۔ بلکہ کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے
تو جزئی اضافی کی اس معنی والے الاخف کے ذریعے تفسیر کرنا۔ اخف کے ذریعے تفسیر کرنا
تو ماتن نے اپنے قول و نحو اعم سے جواب دیا کہ جو اخف یہاں پر مذکور ہے
وہ پہلے والے معلوم شدہ اخف سے اعم ہے۔

اور اس جملے سے یہ بھی جان لیا گیا کہ جزئی اس معنی پر جزئی حقیقی سے زیادہ
اعم ہے۔ تو نسخہ کے بیان کی التزامی طور پر جان لیا گیا۔

اور یہ تمہارے بعض مشائخ کے فتاویٰ میں سے ایک فائدہ ہے۔ اللہ ان کے
مزار کو سیراب کر دے۔

آقول: پہلے جزئی حقیقی کی تعریف کی گئی تھی اور اب جزئی اضافی کی تعریف
ذکر کی گئی ہے کہ جزئی اضافی اُس کو کہتے ہیں جو کسی کے مقابلے میں اخف ہو جائے۔
لہذا زید، انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق۔ سب جزئی اضافی ہیں کہ یہ سب
جوہر کے مقابلے میں اخف ہیں۔ لیکن جزئی حقیقی صرف زید ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جزئی اضافی اعم ہے کہ اس کے افراد زیادہ ہیں اور جزئی
حقیقی اخف ہے۔ تو ماتن نے اسی بات کو بیان کرنے کیلئے فرمایا کہ و نحو اعم کہ یہ اعم ہے
شارح نے بیان کیا کہ ہو سکتا ہے ماتن نے و نحو اعم کہہ کر ایک اعتراض اٹھانا
جواب دیا ہو۔

اعتراض: جزئی اضافی کی تعریف میں الاخف کا لفظ ہے اور نسبتوں کے بیان میں
اخف کلی پر بولا گیا تھا۔ معلوم ہوا کہ جزئی اضافی اسی کلی ہوگی جو کسی کے مقابلے میں

اخف ہونگی۔ حالانکہ جزئی امانی کیلئے کلی ہونا لازماً نہیں کیونکہ جزئی حقیقی بھی جزئی امانی کہلاتا ہے۔ تو ثابت ہوا مانتے نے جزئی امانی کی تعریف میں جزئی امانی کے بعض مخصوص افراد کی تعریف بیان کی ہے۔ جو کہ صحیح نہیں۔ جیسا کہ حیوان کی تعریف میں انسان کو بیان کیا جائے تو یہ حیوان کے بعض افراد کی تعریف ہو جائے گی۔ اس کو تعریف بالافق کہتے ہیں۔ جو کہ صحیح نہیں۔

جواب: مانتے نے "وہو اعم کہہ کر اس اعتراض کا جواب دیا کہ یہاں والا لفظ اخف پہلے والے لفظ اخف سے اعم ہے۔ لہذا یہاں والے اخف میں جزئی حقیقی بھی شامل ہو جائے گی۔

پس مانتے کے قول "وہو اعم" میں "وہو" کا مرجع اگر جزئی ہے تو نسبت کا بیان ہوگا کہ یہ جزئی پہلی والی جزئی سے اعم ہے۔

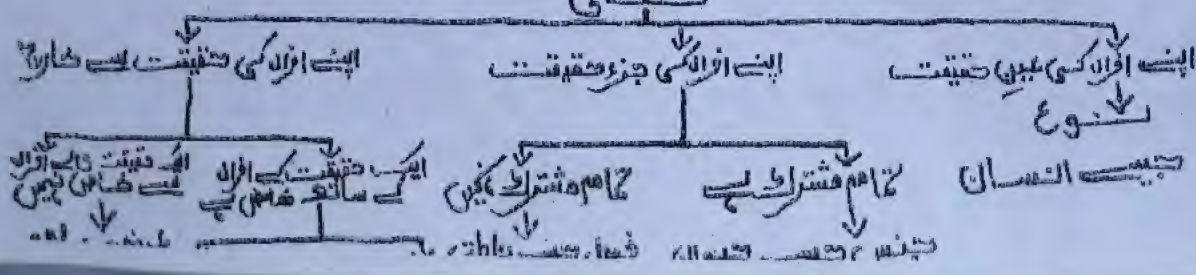
اور اگر مانتے کے قول "وہو اعم" میں "وہو" کا مرجع اگر لفظ اخف کو نہایا جائے تو یہ اعتراض کا جواب ہوگا کہ یہ اخف پہلے والے اخف سے اعم ہے۔
بہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ ہمارے مشائخ کئی مرتبہ ایسی عبارت ذکر کرتے ہیں جن سے دو یا 3 فائدے حاصل ہوجاتے ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ فائدے حاصل ہوجاتے ہیں۔

شارح کی عبارت: "وَأَقْلَهُ الْمَقْصُومِ وَالشَّيْءُ وَالْأَمْرُ"۔ ایک اعتراض کا جواب ہے۔
اعتراض: کوئی جزئی حقیقی ایسی پائی جاسکتی ہے جو کسی کلی کے تحت نہ ہو۔ اس لیے جزئی حقیقی و امانی کے درمیان نسبت عموم خصوص میں وجہ کی ضرورت تھی۔ لہذا جزئی امانی کو مطلقاً اعم کہنا صحیح نہیں۔

جواب: جو بھی جزئی حقیقی ہوگی وہ کسی کلی کے تحت نہ بھی ہو تو وہ کم از کم المقصوم (ما عقل فی الذہن) کے مقابلے میں اخف ہوگی۔ اس لیے جزئی امانی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی۔ یا پھر کم از کم شے (ما یؤخذ فی الخارج) کے مقابلے میں اخف ہوگی یا الامر (مال و یؤد لہ الا فی عقل المتعین) کے مقابلے میں اخف ہوگی۔ تو بھی جزئی امانی بن جائے گی۔
(التدریجات للبرہانی)

فائدہ 5: معلوم ہوا مانتے و شارح کے نزدیک جزئی حقیقی و امانی کے درمیان عموم و خصوص صلت کی نسبت ہے۔ اسی طرح نقاب المنطق و مرقاة میں ہے۔ لیکن التشریح الثمینیہ و حاشیہ سیالکوٹی میں کیا گیا ہے کہ اسم جلالت اللہ ایسی جزئی حقیقی ہے جو جزئی امانی نہیں اس لیے نسبت عموم خصوص میں وجہ ہو جائے گی۔

نتیجہ



منن التقذیب: کلیات پانچ ہیں: ^{حقیقت} حقیقت، شرح التقذیب: وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن میں یا خارج میں ہوں، پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔ اور ہر حال باقی وہ کلیات فرضیہ جن کا مصداق نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہو تو ان کلیات سے عرفی مقتد بہ کا کوئی تعلق نہیں

^{حقیقت} پھر ٹکٹی کو جب مشور کیا جائے اس کے ان افراد کی طرف جو نفس الامر میں ثابت شدہ ہیں۔ اب اگر ٹکٹی ان افراد کی عین حقیقت ہے تو یہ نوع ہے۔ یا ان افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو پھر اگر ٹکٹی ان افراد میں سے بعض اور دوسرے بعض افراد کے درمیان تمام مشترک ہے تو جس ہے ورنہ وہ ٹکٹی فصل ہے۔ ان تینوں کو ذاتی کہا جاتا ہے۔ یا پھر ٹکٹی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو اس کو عرفی کہا جاتا ہے پھر یہ ٹکٹی عرفی ایک ہی حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں۔ پہلی کو فاقہ اور دوسری کو عرفی عام کہتے ہیں۔
تو یہ کلیات کو پانچ میں منحصر کرنے کی دلیل ہے۔

اقول: فہا بالمنطق ص ۸۵ کے حوالے سے نفس الامر (یعنی حقیقت)، ذہن، خارج بھی دنیا کی تنبیہات گذر چکی۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ بعض کلیات ایسی ہوتی ہیں جن کا وجود صرف ^{فرضی} ہے، یا لامکن وغیرہ ٹکٹی کا کوئی فرد ذہن میں حقیقتاً نہیں صرف فرضی کر کے ذہن میں فرد کو لایا جاتا ہے۔

تو ایسی کلیات فرضیہ کو آنے والی ۵ اقسام میں تقسیم نہیں کیا جا رہا ہے۔ کیونکہ ان سے بیٹ کرنے میں کوئی مقتد بہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کو آنے والی اقسام میں تقسیم ہی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جس نوع وغیرہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ اور ان کلیات فرضیہ کا وجود حقیقتاً ذہن میں نہیں۔ فاقضہ واقف۔ (کہانی فاشیہ شاعری)

تقسیم کی دلیل: ٹکٹی اپنے افراد کی عین حقیقت ہے یا جزء حقیقت ہے یا خارج حقیقت ہے پہلی پر وہ نوع ہے۔ دوسری صورت پر وہ تمام مشترک ہے تو جس ورنہ فصل ہے۔ اور تیسری صورت پر اگر ایک ہی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے فاقہ ہے کیونکہ یہ عرفی عام ہے۔ پہلی تینوں کو ذاتی اور آخری دو کو ٹکٹی عرفی کہتے ہیں۔

مثالیں مع التشریح: انسان (یعنی حیوان ناطق) نوع ہے کیونکہ یہ اپنے افراد زید وغیرہ کی مکمل حقیقت ہے۔

2 حیوان (یعنی جسم، نامی، حشاس، مشرک بالا ارادہ) جس سے کیونکہ یہ اپنے افراد زید، حماد وغیرہ کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور تمام مشترک ہے۔ ہمارے حقیقت حیوان ناطق ہے تمام مشترک: دو مابینوں کا تمام مشترک وہ جزء ہے جس کے علاوہ کوئی جزء ان دونوں مابینوں میں مشترک نہ ہو۔ لہذا اگر دو مابینوں کے درمیان صرف ایک جزء مشترک ہے تو وہ جزء

ان دونوں کا تمام مشترک ہے۔ جیسے روح و جسم کے درمیان صرف جوہر ہی جزء مشترک ہے
لہذا ان کا تمام مشترک جوہر ہی ہوگا۔

اور اگر دو ماییتوں کے درمیان کئی اجزاء مشترک ہوں تو جوہر
باقی اجزاء کا مجموعہ ہوگا وہ تمام مشترک ہوگا۔ جیسے انسان و فرس کے درمیان جسم
نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوانیت۔ اجزاء مشترک ہیں۔ لیکن حیوان ہونا ایک
ایسا جزء ہے جو باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہے۔ اس لیے آہتمام مشترک حیوان ہوگا
اسی طرح جسم مطلق اور جسم نامی بھی بعض ماییتوں کے تمام مشترک
بن جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بھی جس ہیں۔ جسم مطلق تو جسم و قلم کے درمیان
تمام مشترک ہے۔ اور جسم نامی مثلاً کیلے کے درخت و آم کے درخت کے درمیان تمام
مشترک ہے۔ (التشبیہ المنیب، حاشیہ شائعہ جانی، القلبی)

3 ناطق ہونا (المعنی) ماعنی الضمیر کو بیان کرنے والا فعل ہے۔ کیونکہ یہ اپنے افراد زید وغیرہ
کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور تمام مشترک نہیں۔ بلکہ یہ تو مشترک (بین الحقائق المختلفة) ہی نہیں
بعض مشترک نہ ہوتے ہیں لیکن تمام مشترک نہیں بنتے تو وہ بھی فصل کیلئے ہیں۔ جیسے
حساس ہونا۔ انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اس لیے فصل ہے
اسی طرح متحرک بالارادہ ہونا نامی ہونا بھی فصل ہیں۔ کہ یہ مشترک ہیں لیکن تمام مشترک نہیں
یاد رہے کہ ناطق کا ایک معنی مذكر کیلیات بھی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ناطق کا معنی
صاحب مبدءاً نطق والارادہ ہے۔ اور بعض نے المتکلم بالعرف والسموت بیان کیا ہے
(ابن اسعد ص 27 مکتبہ حقانیہ) (حاشیہ شائعہ جانی ص 70)

4 کاتب ہونا خاصہ ہے۔ کیونکہ یہ افراد زید وغیرہ کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کی حقیقت
کے ساتھ خاص ہے۔

5 ماشی ہونا عرف عام ہے۔ کیونکہ یہ افراد زید و حمزہ کی حقیقت سے خارج ہے اور یہ کئی حقیقتوں
والے افراد میں پایا جاتا ہے۔

سوال: ناطق ہونا، انسان کی فصل کیسے ہو سکتا ہے؟ جیکہ نطقیت نور رب عزوجل و ملائکہ و جن
میں بھی ہے۔ اسی طرح کاتب ہونا انسان کیلیئے خاصہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جیکہ یہ تو ملائکہ و جن میں
بھی موجود ہے۔

جواب: مناطقہ صرف اجسام مادّیہ (جو اجسام مگر کثیر سکین) سے بحث کرتے ہیں۔ اللہ عزوجل
تو جسم سے پاک ہے۔ ملائکہ اجسام لطیفہ ہیں۔ یا عقول ہیں جو مبدء دعی المادہ ہوتے ہیں۔
اور جن کا وجود ان کے نزدیک نہیں یا حیرت ان کے نزدیک ارواح غیبیہ ہیں جو مبدء عن المادہ
ہیں۔ اس لیے ان سے بحث نہیں۔ تو جن سے بحث کرتے ہیں ان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ناطق
انسان کی فصل ہو جائے گا اور کاتب ہونا خاصہ ہو جائے گا۔ اب اگر سوال ہو کہ ناطق یا کاتب
کیسے ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناطق بالقوة اور کاتب بالقوة ہوتا ہے۔
(کما فی لبواس علی شرح العقائد ص 27 مکتبہ حقانیہ)

متن التفذیب: پہلی کٹی جس ہے۔ اور یہ کثیر مختلف بالعقائد پر مآخو کے جواب میں ہوئی جاتی ہے۔ بس اگر یہ کٹی ماہیت اور اسکے بعض مشارکات کے جواب میں بھی آئے اور یہ ہی کٹی ماہیت اور اسکے تمام مشارکات کے جواب میں آجائے تو یہ جس قدر ہے جیسے حیوان ورنہ وہ بعید ہے جیسے جسم نامی۔

شرح التفذیب: ماتن کا قول "المقول" بمعنی معمول ہے۔ تم جان لو کہ "مآخو" مکمل حقیقتہ جانتے کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔

بس اگر سوال میں ایک ہی چیز کے ذکر کے لفظ الکتفاء ہو تو سوال ایسی تمام ماہیت کے بارے میں ہوگا جو اسی ایک چیز کے ساتھ خاص ہو۔

اب اگر مذکور چیز شخصی و جزئی ہے تو جواب میں نوع واقع ہوگی اور اگر مذکور چیز حقیقتہ کلیہ ہے تو جواب میں جو تمام واقع ہوگی۔

اور اگر سوال میں کٹی امور کو جمع کیا گیا ہے تو سوال ایسی تمام حقیقتہ ماہیت کے بارے میں ہوگا جو ان امور کے درمیان مشترک ہو۔

پھر اگر وہ امور متفق بالعقائد ہیں تو سوال ایسی تمام ماہیت کے بارے میں ہوگا جو ان امور میں متفق و متحد ہو۔ لہذا ایسا بھی جواب میں نوع واقع ہوگی

اور اگر وہ امور مختلف بالعقائد ہیں تو سوال ایسی تمام حقیقتہ کے بارے میں ہوگا جو ان عقائد مختلفہ کے درمیان مشترک ہو۔ اور تحقیق تو نے جان لیا تھا کہ

جو تمام ذاتی عقائد مختلفہ کے درمیان مشترک ہوتا ہے وہ جس ہے۔ اس لیے اب جواب میں جس واقع ہوگی۔

پھر میں کیلیے ضروری ہے کہ وہ جس ماہیت اور بعض ان مختلف العقائد کے بارے میں جواب کے طور پر واقع ہو جو اس جس میں اسی ماہیت کے مشارک ہیں۔

بس اگر اس کے ساتھ وہ جس ماہیت اور براس ماہیات مختلفہ کے بارے میں جواب میں واقع ہو جو اس جس میں اسی ماہیت کے مشارک ہیں تو جس قدر ہے جیسے

جیسے حیوان اس حیثیت سے کہ یہ انسان اور براس ماہیت کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے جو ماہیت حیوانہ میں انسان کے مشارک ہیں۔

اور اگر وہ جس ماہیت اور براس ماہیت کے بارے میں جواب کے طور پر واقع نہ ہو جو اس جس میں اس ماہیت کے مشارک ہیں۔ تو یہ جس بعید ہے۔

مثلاً جسم اس حیثیت سے کہ یہ انسان و حجر کے بارے میں سوال کیا گیا جواب واقع ہوتا ہے۔ اور انسان و شجر و فرس کے سوال کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

آقول: شاح نے سب سے پہلے ماتن کے لفظ "المقول" کا معنی بیان کیا کہ

اس سے مراد معمول ہوتا ہے۔ کیونکہ جس اپنے افراد کیلیے معمول بن کر واقع ہوتی ہے جیسے زید حیوان، الفرس حیوان، الحمار حیوان۔ ان میں حیوان معمول ہے اور اسکے افراد

زید، الفرس، الحمار ہو رہے ہیں۔

اسکے بعد شارح نے منطقیوں کی اصطلاح ”ما هو“ کے بارے میں بیان کیا۔

اس کی تشریح اس طرح ہو گئی کہ

منطقیوں نے اصطلاح بنالی ہے کہ جب وہ کسی ایک چیز کے بارے میں ”ما هو“ کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو اُس وقت وہ اُس چیز کی تمام ماہیت، عین حقیقت، مکمل حقیقت کی طلب کرتے ہیں۔

2 اور جب وہ کئی اشیاء کے بارے میں ”ما هو“ کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو اُس وقت وہ اُن اشیاء کی ایسی ذاتی ماہیت طلب کرتے ہیں جو اُن ہی اشیاء میں مشترک ہو۔ پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کی 2 صورتیں ہیں تو کل 4 صورتیں بن جائیں گی۔ علی الترتیب درج ذیل ہیں۔

① جب ما هو کے ذریعے کسی ایک جزئی کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں نوع کو ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی جزئی کی مکمل حقیقت نوع ہی ہو کرتی ہے۔ مثلاً: ما هو زید؟ جواب انسان۔ ما هو هذا الشيء؟ جواب کتاب وغیرہ یقیناً زید کی مکمل حقیقت حیوانِ ناطق ہے۔ اور انسان کا معنی بھی حیوانِ ناطق۔ اس لیے زید کی مکمل حقیقت بتانے کیلئے انسان کہنا صحیح ہوا۔

② جب ما هو کے ذریعے کسی ایک کلی کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں اُس کلی کی حدِ تام کو بیان کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی کلی کی مکمل حقیقت حدِ تام سے ہی واضح ہو جاتی ہے۔

مثلاً: الانسان ما هو؟ جواب حیوانِ ناطق۔ الفرس ما هو؟ جواب حیوانِ ماحل حدِ تام کی بحث کسی بھی منطق کی کتاب میں دیکھیں یا عقرب میں اس کا بھی معنی بھی ذکر ہوتا۔

③ جب ما هو کے ذریعے کئی اشیاء متفقہ الحقائق کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں ان کی نوع کو ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ کئی اشیاء متفقہ الحقائق کے درمیان جو کلی ذاتی مشترک ہوتی ہے وہ نوع ہی ہوتی ہے۔

مثلاً: زید و بکر و عمرو ما هم؟ جواب الانسان

④ جب ما هو کے ذریعے کئی اشیاء مختلفہ الحقائق کے بارے میں سوال کیا ہو تو جواب میں ان کی جنس کو ذکر کیا جائے گا۔ کیونکہ جنس ہی مختلفہ الحقائق اشیاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے۔

مثلاً: زید و فرس و ہمار ما هم؟ جواب حیوان۔

زید و فرس و شجر ما هم؟ جواب جسمِ نامی

زید و فرس و حجر ما هم؟ جواب جسمِ مطلق

اسکے بعد شارح و مائت نے جنس کی دو قسموں کی بیان کیا ہے۔ 1 جنس قریب 2 جنس بعید

خلاصہ: ما هو کے جواب میں صرف نوع یا جنس یا حدِ تام واقع ہوتی ہے۔ فاحفظہ العارف

جس قریب: ایسی جس کہ اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماییات مختلفہ کے بارے میں ماحول کے ذریعے سوال کیا جائے یا اسکے تحت پائی جانے والی تمام ماییات مختلفہ میں سے

بعض کے بارے میں ماحول کے ذریعے سوال کیا جائے

تو جواب میں دونوں صورتوں میں وہی جس آئے

مثلاً: حیوان جس کے تحت ماییات مختلفہ انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ ہیں۔ اب ان میں سے دو کے بارے میں پوچھو یا 3 کے بارے میں یا سب کے بارے میں ماحول کے ذریعے پوچھو تو ہر صورت میں جواب کے طور پر حیوان آئے گا۔ اس لیے معلوم ہوا کہ حیوان اپنے افراد کیلئے جس قریب ہے۔

جس بعید: ایسی جس کہ اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماییات مختلفہ کے بارے میں ماحول کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں یہ جس آئے

لیکن جب اسکے بعض ماییات مختلفہ کے بارے میں ماحول کے ذریعے سوال کیا جائے تو کبھی وہ ہی جس آئے اور کبھی وہ جس نہ آئے بلکہ کوئی اور جس آئے۔ تو ایسی جس کو جس بعید کہتے ہیں۔

مثلاً: جس جسم مطلق کے تحت ماییات مختلفہ انسان، فرس، شجر و غیرہ ہیں۔ اب ان سب کے بارے میں ماحول کے ذریعے سوال کیا جائے تو جسم مطلق آئے گا۔ لیکن اگر انسان و شجر کے بارے میں ماحول کے ذریعے سوال کیا جائے تو جسم مطلق نہیں آئے گا بلکہ جسم نامی آئے گا۔ اور اگر فرس و انسان کے بارے میں سوال ہو تو جسم مطلق آئے گا معلوم ہوا جس مطلق کبھی جواب میں واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ اس لیے جسم مطلق جس بعید ہوا۔

اہم نوٹ: مذکورہ تعریفات سمجھانے کیلئے لکھی ہیں لیکن ان میں تسامع ہے۔ اس لیے قطعاً حقیقت شرح التقذیب والی تعریفات رکھیں۔ جو کہ ذیل بھی ہیں۔

جس قریب: جو ماییت اور اسکے تمام مشارکات یا بعض مشارکات یعنی ذالک الجسم کو ملا کر مایا کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں آئے۔ جسے ماییت انسان کیلئے حیوان جس قریب ہے۔ ماییت شجر کیلئے جسم نامی، ماییت حجر کیلئے جسم مطلق جس قریب ہیں جس بعید: جو ماییت اور اسکے تمام مشارکات یعنی ذالک الجسم کو ملا کر مایا کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں آئے لیکن ماییت اور اسکے بعض مشارکات یعنی ذالک الجسم کو ملا کر مایا کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں نہ آئے بلکہ کبھی جواب میں آئے اور کبھی نہ آئے۔ جسے ماییت انسان کیلئے جسم نامی، جسم مطلق، جو سو وغیرہ جس بعید ہیں۔ ماییت شجر کیلئے جسم مطلق، ماییت حجر کیلئے جو سو جس بعید ہیں

(فما قصم ولا فاق نظر الى التشريح المنيب)
أو تما في الصفة الآتية

یکم اپریل ۱۴۲۲ بروز منگل ۱۱/۳۰ سکھر کنڑ الیمان

متن التفہیم: دوسری کٹی نوع ہے۔ اور یہ کثیر متفق بالعقائد پر بولی جاتی ہے۔
اقول: شارح نے "ما هو" کی بحث نہیں، نوع کی تشریح کر دی اس لیے حالت کی
اس عبارت کی تشریح بیان نہیں کی۔ یہاں پر میرا ارادہ ہے کہ کثیر مثالیں دے کر جنس و نوع
کی معرفت میں اضافہ کر دیا جائے، اور جنس قریب و بعید سمجھاٹی جائے۔
انواع کی مثالیں انسان کیونکہ اسکے تحت جتنے افراد ہیں ان کے نام تو مختلف ہیں لیکن سب کی
حقیقت ایک ہی ہے کہ سب حیوان ناطق ہیں۔

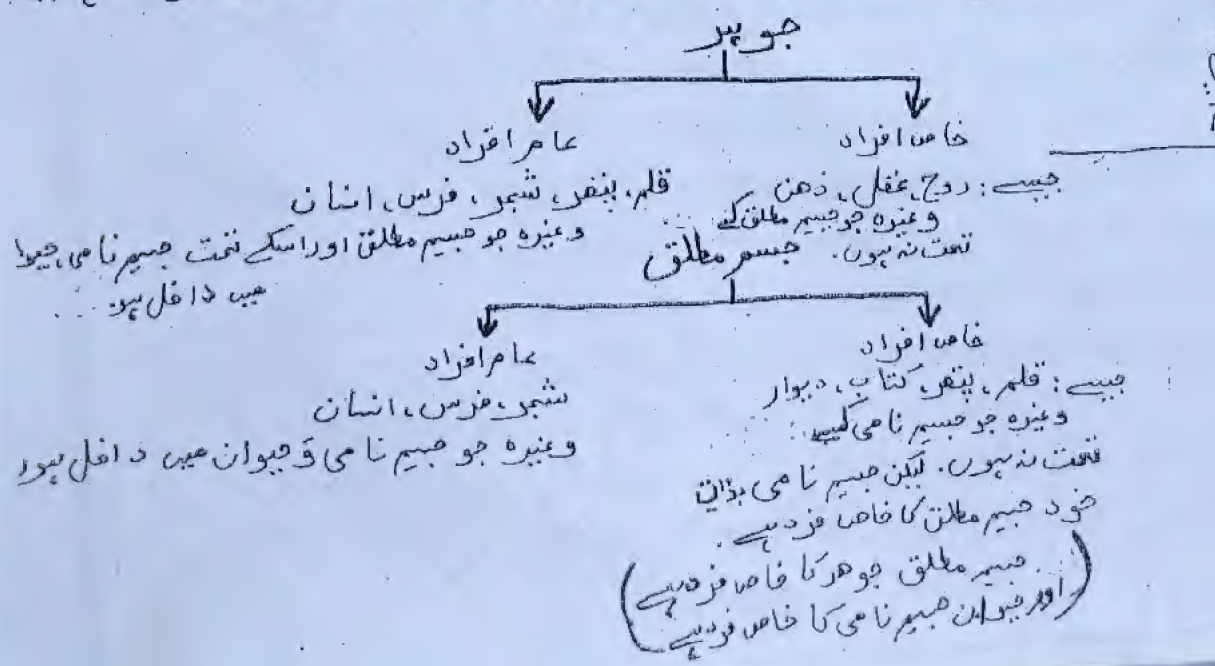
2 فرس۔ اسکے تحت جتنے افراد ہیں ان کے نام ہم رکھتے نہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہی
ہے کہ سب حیوان عام ہیں۔

3 ہمار، 4 بقو گائے کے غنم وغیرہ فرس کی طرح کہ ان کے افراد کے ہم نام نہیں رکھتے۔
6 کتاب۔ انسان کی طرح اسکے متعلق نام رکھے جاتے ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہے کہ
سب کا غذا، نقوش سے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔

7 موبائل 8 کپڑا 9 تلپ 10 پنکھا (الیکٹریک) 11 ٹیوب لائٹ 12 شیشو وغیرہ
لیکن یاد رہے کہ کسی بھی نوع سے پہلے اگر اسم اشارہ لگ جائے تو پھر وہ جزئی ہو جائے
گا۔ جیسے ہذا الانسان، ہذا الفرس، ہذا الحمار، وغیرہ جزئی پر دلالت کرنے والے ہیں۔
جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ جزئی ہیں۔

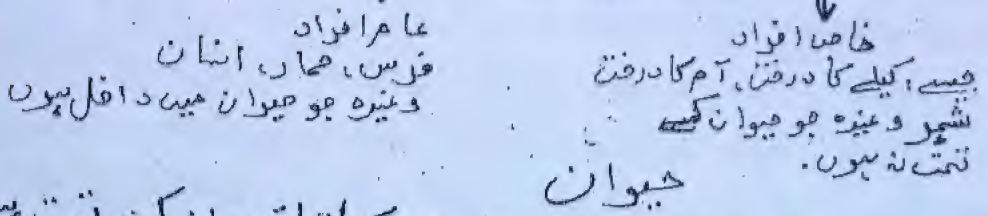
اجناس کی مثالیں: 1 دروازہ، کہ کوئی لوہے کا ہوتا ہے تو کوئی لکڑی کا۔
2 کھڑکی 3 دیوار، کہ کوئی سیمنٹ کی تو کوئی میٹھی کی۔ 4 قلم یعنی پین۔ کوئی پلاسٹک
کا تو کوئی کسی اور دھات کا۔ 5 چوہر کہ اسکے تحت دنیا کی ساری اشیاء آگئی۔
6 جسم مطلق۔ اسکے تحت وہ اشیاء جو جمادات ثلاثہ طول، عرض، عمق رکھتے۔
7 جسم نامی، وہ اجسام جس میں ثنوی (بڑھوتری) ہو سکے۔ جیسے درخت، حیوان۔
8 حیوان۔ کہ اسکے تحت فرس، انسان وغیرہ ہیں۔

منطقی زیادہ تر آخری 4 اجناس کو ذکر کرتے ہیں۔ ان کے افراد کی تشریح درج ذیل ہے:



48 جیسے تفہیم الایمان سلسلہ ص 48

جسم نامی



حیوان

جیسے: انسان، فرس، حمار، بقر وغیرہ کی حیاتیات حیوان کہتے ہیں۔

الحاصل: حیوان اپنے تمام مابینات کیلئے جس قریب ہے، کہ کسی بھی مابینت کو اور اسکے مشارکات فی حیوان میں سے کسی کو ملا کر ماٹھا سے سوال کرو تو جواب ہمیشہ حیوان آئے گا۔

باقی جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر اپنے خاص افراد کیلئے جس قریب ہیں لیکن اپنے عام افراد کیلئے جس بعید ہیں۔

مثلاً: مابینت شجر کو اسکے مشارکات فی جسم نامی میں سے کسی سے ملا کر ماٹھا سے سوال کرو تو ہمیشہ جواب جسم نامی آئے گا۔ لہذا جسم نامی لہجہ شجر کیلئے جس قریب ہوا۔

اور اگر مابینت فرس کو اسکے مشارکات فی جسم نامی میں سے کسی سے ملا کر ماٹھا سے سوال کرو تو کبھی جسم نامی آئے گا۔ اور کبھی حیوان آئے گا۔ اس لیے جسم نامی فرس کیلئے جس بعید ہوئی۔

الفرس و الشجر ماٹھا؟ جواب جسم نامی۔ الفرش و الیھما؟ جواب حیوان۔

اسی طرح مابینت حمار کو اور اسکے مشارکات فی جسم مطلق کو ملا کر ماٹھا سے سوال کرو تو ہمیشہ جسم مطلق آئے گا۔ لہذا جسم مطلق حمار کیلئے جس قریب ہے۔

اور اگر مابینت شجر کو اور اسکے مشارکات فی جسم مطلق کو ملا کر سوال کرو تو کبھی جسم مطلق آئے گا۔ اور کبھی جسم نامی آئے گا۔ اس لیے جسم مطلق شجر و فرس وغیرہ کیلئے جس بعید ہوا۔

الفرش و الفرش ماٹھا؟ جواب جسم نامی۔ الشجر و الفرش ماٹھا؟ جواب جسم نامی۔ و علیٰ ہذا القیاس جوہر میں دیکھیں۔

اگر مابینت روح کو اسکے مشارکات فی جوہر میں سے کسی سے ملا کر سوال کرو تو ہمیشہ جواب میں جوہر آئے گا۔ لہذا جوہر روح کیلئے جس قریب ہوا۔

اور اگر مابینت فرس کو اسکے مشارکات فی جوہر سے کسی سے ملا کر سوال کرو تو جواب میں کبھی جوہر آئے گا۔ کبھی جوہر نہیں آئے گا۔ لہذا

جوہر مابینت فرس کیلئے جس بعید ہوا۔

الفرش و العقل ماٹھا؟ جواب جوہر۔ الفرش و الشجر ماٹھا؟ جواب جسم نامی۔ الفرش و الحجر ماٹھا؟ جواب جسم مطلق۔

کہا

متن التہذیب : اور نوع کبھی جاتا ہے اُس ماہیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر
ما حو کے جواب میں جنس بتولی جائے۔ اس کو اضافی کے اسم کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے
جیسا کہ پہلی کو حقیقی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان عموم میں وجہ
کی نسبت ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں انسان پر صادق آتی ہیں۔ اور یہ دونوں حیوان
اور نقطہ میں جدا جدا ہیں۔

شرح التہذیب : ماتن کے قول "الماہیۃ" سے مراد ایسی ماہیت ہے جو
ما حو کے جواب میں بتولی جائے۔ لہذا نوع اضافی نہیں ہوگی مگر یہ کہ وہ اپنے ماتن افراد
کیلیے کلی ذاتی ہوگی۔ جزئی اور کل میں نہ ہوگی۔ لہذا جزئی جیسے زید اور عتیق
جیسے رومی ہونا وغیرہ نوع اضافی کلی ماہیت ہونے سے خارج ہیں۔
آقول : ماتن نے مذکورہ بالا عبارت میں نوع اضافی کی تعریف بیان کرتے
ہوئے فرمایا کہ نوع اضافی : اُس ماہیت کو کہتے ہیں جس کو دوسری ماہیت سے ملا کر
ما حو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہو۔
مثلاً : انسان نوع اضافی ہے کہ جب اس کو دوسری ماہیت فرس سے ملا کر
ما حو سے سوال کریں تو جواب میں جنس حیوان آئے گا۔

شرح نے مذکورہ تعریف پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔
اعتراض : جزئی اور عتیق بھی ایسی ماہیت ہیں کہ جب ان کو کسی اور ماہیت سے ملا کر
ما حو سے سوال کیا جائے تو بھی جواب میں جنس واقع ہوتی ہے تو کیا جزئی حقیقی اور
عتیق بھی نوع اضافی کہلا سکیں گی ؟
مثلاً : زید و الفرس ما حو؟ جواب حیوان۔ اسی طرح الرومی و الفرس
ما حو؟ جواب حیوان۔

جواب : ماتن کے قول میں "الماہیۃ" سے مراد مطلقاً ماہیت نہیں بلکہ وہ ماہیت مراد
ہے جو ما حو کے جواب میں بتولی جاتی ہو۔ اور پچھلی بحث میں گذر چکا ہے کہ جزئی حقیقی
اور عتیق ما حو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔ اس لیے یہ نوع اضافی کی تعریف سے
خارج ہو گئے۔

اب تعریف کا مضمون یہ بنے گا کہ نوع اضافی : ما حو کے جواب میں بتولی جانے والی ایسی
ماہیت کو کہتے ہیں جس کو دوسری ماہیت سے ملا کر ما حو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب
میں جنس واقع ہو۔

فائدہ ۵ : جزئی حقیقی و شخص میں فرق : جزئی حقیقی میں تشخصات کی قید نہیں
ہوتی۔ جبکہ شخص : جزئی حقیقی مع الشخص کو کہتے ہیں۔ مثلاً زید اس حیثیت سے
کہ اس کا صدق کثیرین پر محال ہے جزئی ہے۔ اور زید اس حیثیت سے کہ اس کا صدق اُس
جزئی پر ہے جس کی اپنی مخصوصیات ہیں جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز نظر آتا ہے۔
تو یہ شخص ہے۔ (اسی طرح نوع حقیقی و شخص نوعیہ میں فرق ہے۔ التشریح المنیب)
لے نصاب المنطق ص ۳۵

حقیق: ایسی نوع ہے جو عوارض کلیہ والی صفات سے متصف ہو۔ مثلاً: (التشريع و شاعری)

شرح التفویض: لہذا نوع اضافی ہمیشہ یا تو نوع حقیقی ہوگی جو جنس کے تحت داخل ہو۔ جیسے انسان، حیوان کے تحت ہے۔
یا جنس ہوگی جو دوسری جنس کے تحت داخل ہو۔ جیسے حیوان جسم نامی کے تحت ہے۔

تو پہلی مثال میں نوع حقیقی و اضافی دونوں صادق آئیں۔ اور دوسری مثال میں نوع اضافی صادق آئی۔ نوع حقیقی نہیں۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقی ثابت ہو۔ اضافی نہیں۔ اس صورت میں جب نوع بسیط ہو اس کا کوئی جزء نہیں کہ اس کیلئے کوئی جنس ہو سکے۔ مانتے اس کی مثال نقطہ دی اس میں اعتراض ہے۔ اور خلاصہ ان دونوں کے درمیان عموم میں وجہ کی نسبت ہے۔
آقول: ہم پہلے پڑ چکے ہیں کہ ماضی کے جواب میں حریف نوع یا جنس یا حیات نام واقع ہوتی ہے۔ حیات نام تو مرکب کی اقسام میں سے ہے۔ اس لئے یہ نوع اضافی نہیں بنے گی۔ کہ نوع اضافی مفرد کسی اقسام میں سے ہے۔
لہذا نوع اضافی حریف نوع حقیقی یا جنس ہی بن سکتی ہے۔ کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ نوع اضافی وہ مابین ہے جو ماضی کے جواب میں واقع ہو۔ اس کے بعد مانتے و شارح نے نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان نسبت کو مثالوں کے ذریعے بیان کیا ہے۔ کہ انسان میں دونوں جمع ہیں حیوان، جسم نامی، جسم مطلق حریف نوع اضافی ہیں۔ اور نقطہ حریف نوع حقیقی ہے۔ شارح نے کہا کہ نقطہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس لئے مثال عقل، نفس، روح وغیرہ لے دینا بہتر ہے۔ (گما سبائی)

پس حال یہ مثالیں نوع اضافی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ یہ بسیط ہیں۔ ان کی حقیقت کا جب کوئی جزء ہی نہیں تو ان کے لئے کوئی جنس نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ تقسیم کے بیان میں کہ جنس حقیقت کا جزء و تمام مشترک ہوا کرتی ہے۔ لہذا ان بسیط کو جب کسی سے ملا کر ماضی سے سوال کر دیں گے تو جواب میں کوئی جنس واقع نہ ہو سکے گی کہ ان کی کوئی جنس نہیں۔ یہ مثالیں اس مذہب پر ہیں جن کے نزدیک عقل وغیرہ جو ہر کے تحت داخل نہیں۔ باقی جن کے نزدیک عقل وغیرہ جو ہر کے تحت داخل ہیں۔ تو پھر ان کے نزدیک نسبت عموم جنس مطلق ہے۔ (گما سبائی)

شرح التہذیب: نقطہ خط کی ایک طرف، کنارہ ہے۔ اور خط سطح کا ایک کنارہ ہے اور سطح جسم کا ایک کنارہ ہے۔ لہذا سطح گہرائی میں تقسیم نہ ہوگی اور خط گہرائی و چوڑائی میں تقسیم نہیں ہوگی۔ اور نقطہ گہرائی، چوڑائی، لمبائی میں تقسیم نہیں ہوتا۔ اس لیے نقطہ ایسا عرض ہوا جو تقسیم کو اصلاً قبول نہیں کرتا۔ جب یہ تقسیم کو اصلاً قبول نہیں کرتا تو اس کیلئے کوئی جزء نہیں ہوگا اس لیے اس کیلئے کوئی جنس نہ ہوگی۔

لیکن اس میں نظر ہے۔ کیونکہ یہ تو دلالت کر رہا ہے اس بات پر کہ بیشک اس کیلئے خارج میں کوئی جزء نہیں۔ اور جس جزء خارجی نہیں ہوتا بلکہ جس تو اجزاء عقلیہ میں سے ایک جزء ہوتا ہے۔

اس لیے جائز ہے کہ نقطہ کیلئے جزء عقلی ہو اس حال میں کہ یہ اس نقطہ کیلئے جس بھی ہو۔ اگرچہ نقطہ کیلئے خارج میں کوئی جزء نہیں ہوتا۔

آ قول: دنیا میں دو طرح کی اشیاء ہیں۔ ۱۔ جو ہر ۲۔ عرض

جو ہر وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی اور کے محتاج نہیں۔ ان کو قائم بتقیہ کہتے ہیں۔ عرض وہ ہیں جو اپنی ذات کے قیام میں کسی جو ہر کے محتاج ہوں ان کو قائم بالقیہ کہتے ہیں۔ جو ہر کی مثال: قلم، اور آپ کا جسم۔ عرض کی مثال: کالا ہونا، لمبا ہونا، چوڑا ہونا پھر ایک جسم طبعی ہوتا ہے۔ اور دوسرا جسم تعلیمی۔

جسم طبعی: یہ ایسا جو ہر ہے جس میں طول، عرض، عمق، تینوں عوارض ہوں۔

جسم تعلیمی: یہ ایسا عرض ہے جو طول و عرض و عمق کا مجموعہ ہوتا ہے۔

تو جس طرح طول، عرض، عمق آپ کو جسم طبعی میں نظر آتے ہیں۔ ان کو جسم طبعی سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس طرح ان کا مجموعہ جسم تعلیمی بھی جسم طبعی میں ہوتا ہے اس کو الگ سے دیکھا نہیں جاسکتا۔ (ہدایۃ العلمت و المراقاة)

جسم تعلیمی کی تقسیم: جسم تعلیمی کی ایک طرف کو سطح کہتے ہیں۔

سطح: جس میں عمق نہیں ہوتا باقی طول و عرض ہوتے ہیں۔ (جیسے ورقہ کی ایک سطح جس کو آپ دیکھ رہے ہیں۔ اور میں اس سطح پر کتابت کر رہا ہوں۔ یہ مثال جو ہر کی ہے۔ جیکہ سطح عرض ہے)

پھر سطح کی ایک طرف کو خط کہتے ہیں۔

خط: جس میں عمق و عرض نہیں ہوتے۔ صرف طول ہوتا ہے۔ (جیسے لکیر آپ کو نظر

آ رہی ہے۔ یہ مثال بھی جو ہر کی ہے ورنہ خط عرض ہے)

پھر خط کے ایک کنارہ کو نقطہ کہتے ہیں۔

نقطہ: جس میں طول و عرض و عمق نہ ہو۔ معلوم ہوا نقطہ نہ طولاً تقسیم ہو نہ عرضاً

اور نہ ہی عمقاً تقسیم کو قبول کرے گا۔ جب اس کی کوئی تقسیم نہیں تو ثابت ہوا اس کیلئے

کوئی جزء نہیں۔ جب اس کی حقیقت کا جزء نہیں تو اس کیلئے کوئی جنس نہیں ہو سکتی کیونکہ

جنس تو حقیقت کا جزء ہوتی ہے (لہذا مقررہ فی تفسیر الکلی علی الاقتسام الخصیۃ)
جب نقطہ کیلئے کوئی جنس نہیں تو پھر نقطہ کو کسی مابینہ سے ملا کر مابینہ
سوال کرنے پر جواب کوئی جنس واقع نہ ہوگی۔ اس لیے نقطہ نوعی اضافی نہ ہوگا۔
شراح کا اعتراض: مذکورہ بحث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ
نقطہ کا خارج میں کوئی جزء نہیں۔ لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ نقطہ کا کوئی جزء عقل
پایا جائے۔ اور یہی جز اس کی جنس بن جائے۔ کیونکہ جنس عقلی جزء حقیقت کا نام
ہے۔ جب نقطہ کیلئے جنس ہوئی تو اب نقطہ کو کسی اور مابینہ سے ملا کر سوال کو
کئے تو جواب میں جنس واقع ہو جائے گی اس لیے نقطہ جزء اضافی بن جائے گا۔
لہذا مثال ماتہ کو کوئی آوردینی چاہیے نہی۔ فیا فصر۔

متن التقذیب : پھر اجناس عالی کی طرف چڑھتے ہوئے مَترتب ہوتی ہیں جیسے جوہر اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے۔

اور انواع سافل کی طرف اترتے ہوئے مَترتب ہوتی ہیں جیسے انسان اس کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے۔

اور ان دونوں کے درمیان والیوں کو متوسطات کہا جاتا ہے۔

شرح التقذیب : ماتن کے قول ”متضاعدة“ سے مراد یہ ہے کہ یہاں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔ وہ اس لیے کہ جنس کی جنس، جنس سے زیادہ اعم ہوتی ہے اور اسی طرح سے ایسی جنس تلخ جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو تو یہ عالی و جنس الاجناس ہے جیسے جوہر۔

اور ماتن کے قول ”متنازلة“ سے مراد یہ ہے کہ یہاں عام سے خاص کی طرف تنزل ہوتا ہے۔ وہ اس لیے کہ نوع کی نوع، نوع سے زیادہ اخص ہوگی۔ اور اسی طرح ایسی نوع تلخ انتہا ہوگی جس کے تحت کوئی نوع نہ ہو تو یہ سافل و نوع الانواع ہے جیسے انسان۔

آ قول : جنس کا معنی مختلف الحقائق پر دلالت کرنا ہے۔ تو جو جنس جتنے زیادہ مختلفہ الحقائق پر دلالت کریں گی وہ اتنی زیادہ جنس کہلانے کی مقدار ہوگی۔ اس وجہ سے جنس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف چڑھتے ہوئے بیان کی جاتی ہے جو سب سے اوپر ہے اس کو جنس عالی و جنس الاجناس کا نام دیتے ہیں کہ سب سے زیادہ مختلف الحقائق افراد اسی کے ہیں۔

نوع کا معنی : متفق بالحقائق پر دلالت کرنا ہے۔ تو جو نوع جتنے کم افراد پر دلالت کریں گی اس کے اندر متفق بالحقائق کا معنی اتنا زیادہ پایا جائے گا۔ اور وہ نوع کہلانے کی اتنی زیادہ مقدار ہوگی۔ اسی لیے نوع کی ترتیب میں ترقی عام سے خاص کی طرف اترتے ہوئے بیان کی جاتی ہے۔ لہذا جو سب سے نیچے نوع ہے وہ جنس سافل و نوع الانواع کہلاتی ہے۔ کیونکہ متفق بالحقائق پر دلالت کرنے کا معنی اسی میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

شرح التقذیب : ماتن کے قول ”و ما بینھا متوسطات“ سے مراد یہ ہے کہ : احوال و اجناس کے سلسلہ میں عالی و سافل کے درمیان میں ہے ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔

لہذا جو جنس عالی و جنس سافل کے درمیان ہوگی وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ اور جو نوع عالی و نوع سافل کے درمیان ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ یہ تشبیح تب یہ ہے جبکہ و ما بینھا کی ضمیر صرف لفظ عالی و سافل کی طرف لوٹے۔

۲ اور اگر ضمیر نوع سافل و جنس عالی کی طرف لوٹے جو کہ ماتن کی عبارتہ میں

مراحۃ مذکور ہیں تو معنی یہ ہوگا کہ بیشک جو جنسِ عالی و نوعِ ساقل کے درمیان میں ہیں وہ متوسطات ہیں۔ اب یا تو میری جنسِ متوسط ہوگی جیسے نوعِ عالی (جسمِ مطلق) یا میری نوعِ متوسط ہوگی جیسے جنسِ ساقل (حیوان)۔ یا جنسِ متوسط و نوعِ متوسط دونوں ہوگی جیسے جسمِ نامی۔
 اقول ! ماتن کے قول "و ما بینہما متوسطات" میں صما جنمیر کے مروج میں دو احتمال ہیں۔ 1 عالی و ساقل 2 جنسِ عالی و نوعِ ساقل
 اگر پہلا احتمال مُراد لیا جائے تو ترتیبِ انواع کا سلسلہ الگ اور ترتیبِ اجناس کا سلسلہ الگ بنانا پڑے گا۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

سلسلہٴ انواع	سلسلہٴ اجناس
1 جسمِ مطلق (نوعِ عالی)	1 جوہر (جنسِ عالی و جنسِ الاجناس)
2 جسمِ نامی (نوعِ متوسط)	2 جسمِ مطلق (جنسِ متوسط)
3 حیوان (نوعِ متوسط)	3 جسمِ نامی (جنسِ متوسط)
4 انسان (نوعِ ساقل و نوعِ الاجناس)	4 حیوان (جنسِ ساقل)

لہذا ماتن کی عبارت کا مفہوم بنے گا کہ جو انواع کے سلسلہ میں عالی و ساقل کے درمیان میں ہیں وہ نوعِ متوسطہ ہیں۔ اور جو اجناس کے سلسلہ میں عالی و ساقل کے درمیان میں ہیں وہ اجناسِ متوسطہ ہیں۔

اور اگر دوسرا احتمال مُراد لیا جائے تو سلسلہ ایک ہی بنے گا جو کہ درج ذیل ہے۔

سلسلہٴ انواع و اجناس	
1 جوہر (جنسِ عالی و جنسِ الاجناس)	
2 جسمِ مطلق (جنسِ متوسط و نوعِ عالی)	
3 جسمِ نامی (جنسِ متوسط و نوعِ متوسط)	
4 حیوان (جنسِ ساقل و نوعِ متوسط)	
5 انسان (نوعِ ساقل و نوعِ الاجناس)	

اب مفہوم بنے گا کہ : جو جنسِ عالی و نوعِ ساقل کے درمیان میں ہیں وہ متوسطات ہیں۔ یا تو میری جنسِ متوسط ہوگی جیسے جسمِ مطلق۔ یا میری نوعِ متوسط ہوگی جیسے حیوان۔ یا جنسِ متوسط و نوعِ متوسط دونوں ہوگی جیسے جسمِ نامی۔

شرح النہذیب : پھر تم جان لو کہ بیشک مصیوق جنس مفرد و نوع مفرد کے ذکر کرنے کے پیچھے نہ بڑے یا تو اس وجہ سے کہ ماتن نے کلام اس میں کرنا تھا جو ترتیب میں واقع ہوں اور مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں ہوتے۔

اویا اس وجہ سے کہ ان دونوں کے وجود کا یقین حاصل نہیں۔

آقول : بعض مناطہ نے اجناس کی اقسام کو بیان کرنے کا درج ذیل طریقہ اپنایا ہے کہ جنس یا تو سب سے زیادہ عام ہوگی یا سب سے زیادہ خاص ہوگی یا بعض اجناس سے خاص اور بعض اجناس سے عام ہوگی یا سب اجناس کے مباثن ہوگی۔

1 جو سب سے زیادہ عام وہ جنس عالی 2 جو سب سے زیادہ خاص وہ جنس ساغل 3 جو بعض سے خاص اور بعض سے عام وہ جنس متوسطہ 4 اور جو مباثن ہے وہ جنس مفرد ہے۔ اسی طرح انواع کی اقسام میں ہے۔

1 جو سب انواع سے عام ہوگی وہ جنس عالی 2 جو سب انواع سے خاص ہوگی وہ نوع ساغل 3 جو بعض سے عام اور بعض سے خاص وہ نوع متوسطہ 4 اور جو مباثن ہے وہ نوع مفرد ہے۔ اب ان مناطہ نے جنس مفرد و نوع مفرد کی تقریبی درج ذیل بیان کی

جنس مفرد : جس کے اوپر نیچے کوئی جنس نہ ہو۔

نوع مفرد : جس کے اوپر نیچے کوئی نوع نہ ہو۔

اب ان مناطہ سے ان دونوں کی مثال پوچھی گئی تو فارح میں ان کو کوئی مثال نظر نہ آئی۔ اس لیے فرضی مثال بنائی کہ فرض کر لو عقل جوہر کے تحت نہیں تو یہ جنس مفرد ہے اور اگر عقل کی جنس جوہر ہے تو فرض کر لو عقل نوع مفرد ہے۔ (تفہم شاہ جہانی، التشریح المنیب لفضاہ المنطق)

اب ماتن نے اعتراض ہوا کہ انہوں نے جنس مفرد و نوع مفرد کو بیان کیوں نہیں کیا۔ اس کے شارح نے دو جواب دیئے کہ 1 یا تو ماتن صرف ان اجناس و انواع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو ترتیب میں داخل ہوں اس لیے جنس مفرد و نوع مفرد کو بیان نہیں کیا کہ یہ دونوں ترتیب میں داخل نہیں۔ 2 یا پھر اس لیے کہ ان دونوں کے پائے جانے کا یقین حاصل نہیں اس لیے ماتن نے ان کو بیان نہیں کیا۔

(وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ عَزَّوَجَلَّ وَلِلّٰهِ الْمُلْكُ الْعَلِیُّمُ)

جنس و فصل کے قرب و بعد کا تمثیلی خاکہ :

جسم مطلق ← جوہر ← قابل ایاء ثلاثہ ← جسم مطلق کی جنس قریب جوہر اور فصل قریب جسم نامی ← جسم مطلق ← نامی ← جسم نامی کی جنس قریب جسم مطلق اور فصل قریب جسم نامی ← حیوان ← جسم نامی ← حساس ← حیوان کی جنس قریب جسم نامی اور فصل قریب جسم نامی ← انسان ← حیوان ← ناطق ← انسان کی جنس قریب حیوان اور فصل قریب ناطق :- گما سیاتی :-

من التذییب : تیسری کٹی فصل ہے۔ اور یہ آئی شئی ہو غنی ذات کے جواب میں شئی پر کیسی جاتی ہے۔ (وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کونسی شئی ہے)

شرح التذییب : ترجمان لو کہ لغتہ آئی کے کلمہ کو وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جائے جو شئی کو اس کے ان مشارکات سے جدا کرے جو اس چیز میں شئی کے مشارک ہیں جس کی طرف آئی کے کلمہ کو مضاف کیا گیا ہے مثلاً حیاء آپ نے دُور سے کسی چیز کو دیکھا اور آپ نے یقین کر لیا کہ وہ حیوان ہے۔ لیکن آپ کو شک ہے اس بات میں کہ کیا وہ انسان ہے یا فرس ہے یا ان دونوں کے علاوہ ہے۔

تو تم کہو گے : آئی حیوانِ ہذا؟ یہ کونسا حیوان ہے تو اب جواب دیا جائے گا ایسی چیز کے ذریعے جو اس حیوان کو خاص کر دے اور اس کو جدا کر دے ان مشارکات سے جو حیوانیت میں اس کے مشارک ہیں۔ جب آپ نے یہ بحث جان لی تو ہم کہتے ہیں۔ جب ہم نے سوال کے طور پر کیا۔ انسان اپنی ذات میں کونسی شئی ہے؟ تو یہاں مطلوب انسان کی ذاتیات میں سے ایسی ذاتی چیز ہوگی جو انسان کو اس کے ان مشارکات سے جدا کر دے جو شئی ہونے میں انسان کے مشارک ہیں۔ تو اب یہ جواب دینا صحیح ہوگا کہ یہ حیوانِ ناطق ہے۔

جیسا کہ یہ جواب دینا بھی صحیح ہے کہ یہ ناطق ہے۔ تو ایک اعتراف یہ لازم آیا کہ آئی شئی ہو غنی ذات کے جواب میں مد نام کو واقع کرنا صحیح ہے۔

دوسرا یہ بھی اعتراف لازم آیا کہ فصل کی تقریب ذوال غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ یہ حد پر بھی صادق آگئی۔ اور یہ اعترافات ان میں سے ہیں جن کو امام رازی نے اشکال کے طور پر اسی مقام کی بحث میں بیان کیا ہے۔

اس کا جواب صاحب معاکمات مولانا قطب الدین الرازی نے یہ دیا کہ آئی کا معنی اگرچہ لغت کے اعتبار سے مطلقاً ممیز کی طلب کرنا ہے۔

لیکن ارباب معقول نے اس بات پر اصطلاح بنالی ہے کہ آئی کے ذریعے ایسے ممیز کو طلب کیا جائے گا جو ماحول کے جواب میں نہ کیا جاسکے اور اسی وجہ سے حد تام اور جس بھی فصل کی تقریب سے خارج ہے اور یہاں پر محقق فیہ الدین طوسی نے دوسرا راستہ اختیار کیا ہے

جو زیادہ دقیق اور زیادہ مضبوط ہے۔ اور وہ یہ کہ ہم فصل کے بارے میں سوال نہیں کرتے مگر بعد اس کے کہ

ہم شئی کی جنس کو جان چکے ہوتے ہیں۔ بناء رکھتے ہوئے اس بات پر کہ جس کی کوئی جنس نہیں تو اس کی کوئی فعل نہیں۔ اور جب ہم نے شئی کو جنس کے ساتھ جان لیا تو ہم آئی کے ذریعے ایسی چیز کو طلب کریں گے جو اُسی شئی کو اُس جنس میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کر دے۔

اس لیے ہم سوال کریں گے کہ ”انسان اپنی ذات میں کونسا حیوان ہے“ تو اب ناطق کے ذریعے جواب دینا متعین ہے اس کے علاوہ نہیں۔ تو اب تقریب میں شئی کا کلمہ اُس جنس معلوم سے کنایہ ہوگا جو طلب کرے ایسی چیز کو جو شئی کو اُس جنس میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کر دے۔ اس وقت اعتراضِ بتمامہ مندرجہ ہو جائے گا۔

اَقُولُ : مناطہ ”مَا هُوَ“ کی طرح سوال کرنے کیلئے ایک اور وضع بنائی ہوئی ہے۔ کہ مناطہ ”آئی شئی“ کے ذریعے بھی سوال کرتے ہیں۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کو اسکے تمام اغیار سے یا بعض اغیار سے جدا کرنا ہوتا ہے تو ”آئی شئی“ کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔

یہ بھی جدا کرنا بھی دو طریقے کا ہے۔ اگر مسئلہ چیز کو اسکے ذاتی مشارکات سے جدا کرنے کا مقصد ہوتا ہے۔ تو ”آئی شئی“ ”هُوَ هِيَ ذَاتِهِ“ یا ”آئی شئی هِيَ هُوَ هِيَ“ کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔ اور اگر مسئلہ چیز کو اسکے عرضیات سے جدا کرنے کا مقصد ہوتا ہے تو ”آئی شئی“ ”هُوَ هِيَ عَرَضِيَّةٌ“ کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔ اس صورت میں جواب اُس شئی کے فائزہ کے ذریعے دیا جائے گا۔ مثلاً: ”الانسان آئی شئی هِيَ عَرَضِيَّةٌ؟“ جواب: ”هُوَ كَاتِبٌ أَوْ مُدَرِّسٌ“۔ المیران آئی شئی هِيَ عَرَضِيَّةٌ؟ جواب: ”هُوَ مَدْرَسٌ“۔ (کما فی القطبی)

یہاں بحث ”آئی شئی“ ”هُوَ هِيَ ذَاتِهِ“ میں ہے کہ اس صورت میں منطقی سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسئلہ چیز کی حقیقت کا ایسا جزء بتاؤ جو ماضی کے جواب میں نہ بولا جاتا ہو اور اُس چیز کو تمام اغیار یا بعض اغیار سے جدا کر دے۔ لہذا اسکے جواب میں ”فعل“ واقع ہوگی۔

مثلاً ”الانسان آئی شئی هِيَ عَرَضِيَّةٌ؟“ جواب ناطق: ”کیونکہ ناطق انسان کی فعل ہے جو انسان کو اسکے تمام اغیار سے ممتاز کر رہی ہے۔ اسی طرح جواب میں حساس بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حساس بھی انسان کی فعل ہے لیکن یہ انسان کو بعض اغیار سے جدا کر رہی ہے۔ اسی طرح ”الحيوان آئی شئی هِيَ عَرَضِيَّةٌ“ کے جواب میں حساس آئے گا۔ اور تمام اغیار سے جدا کرے گا۔ البسم النامی آئی شئی هِيَ عَرَضِيَّةٌ کے جواب میں ذوالنہو (بڑھنے والا)۔ البسم المطلق کے جواب میں قابل ابعاد ثلاثہ بنانا ہوتا ہے۔ ۰۶ اپریل اتوار رات ۱۱:۱۱ کنز الایمان سکھر

الحقوا هن: جب ائی شئی ہو فی ذاتہ کے ذریعے سوال کیا جائے مثلاً الانسان
 آئی شئی ہو فی ذاتہ؟ تو مسائل مفقود ہیں انسان کی ذات کیا ہے لہذا جواب میں
 حیرت ناطق بولا جائے تو بھی صحیح ہے اور اگر جواب میں حیوان ناطق کہا جائے تو
 بھی صحیح ہے کیونکہ حیوان اور ناطق دونوں انسان کی ذات کے اجزاء ہیں۔
 اسی طرح جواب میں حیرت حیوان کہا جائے تو بھی صحیح ہے۔

ایک فراہمی یہ لازم آئی کہ مناطق نے کہا تھا کہ حد تا م ماضی کے جواب
 میں واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں آئی شئی کے جواب میں بھی حد تا م آئی
 دوسری فراہمی یہ کہ مناطق نے کہا تھا کہ جس میں بھی ماضی کے جواب میں
 واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں آئی شئی کے جواب میں بھی جس میں حیوان آیا۔
 تیسری فراہمی یہ کہ فعل کی تقریریں د فو ل غیر سے مانع نہیں کہ اس کی
 تقریریں جس حد تا م دونوں پر صادق آ رہی ہے۔

جواب: صاحب قطبی جو کہ صاحب مآکدات ہیں۔ انہوں نے قطبی میں یہ
 جواب دیا ہے کہ آئی شئی کلفۃً تو مطلقاً ممیز طلب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔
 لہذا جواب میں حد تا م، جس، فصل وغیرہ تو لے جاسکتے ہیں۔ لیکن مناطق نے
 اصطلاح منطوق میں آئی شئی کو اس لیے رکھا ہے کہ یہ آئی شئی کے ذریعے ایسا
 ممیز ذاتی طلب کو پیدا کرے جو ماضی کے جواب میں نہ بولا جاتا ہو۔ لہذا اب
 آئی شئی کے جواب میں حد تا م اور جس واقع نہ ہوگی۔ حیرت فصل واقع ہوگی۔
 اس لیے ذکر کردہ تینوں فراہمیاں لازم نہیں آئیں گی۔

لیکن فقیر الدین طوسی نے یہ جواب دیا کہ مسائل آئی کے
 ذریعے سوال تب کرتا ہے جب وہ اس شئی کی جس کو معلوم کرنا ہوتا ہے۔
 اگر اس کو جس معلوم نہ ہوتی تو پہلے وہ ماضی کے ذریعے جس کی طلب کرتا۔ پھر
 آئی کے ذریعے سوال اس طرح کرنے کا کہ آئی کے بعد معلوم شدہ جس کو رکھے گا
 مثلاً الانسان آئی حیوان فی ذاتہ۔ کہے گا۔ اب جواب میں حیرت فصل ناطق
 یا محسوس واقع ہوگی۔ اور جواب میں حیوان واقع نہ ہوگا کہ وہ سائل کو پہلے سے ہی
 معلوم ہے۔

یاد رہے کہ طوسی کو مذہباً شیعہ بنایا جاتا ہے۔ اور چٹکین خان کے
 ہاتھوں بغداد کی تباہی میں بھی طوسی کا ہاتھ گردانا جاتا ہے۔
 بہر حال شارح نے طوسی کے جواب کو زیادہ مضبوط قرار دیا حالانکہ
 طوسی کا جواب کا عمل ہونے کیلئے دو باتوں کا محتاج ہے۔
 ۱۔ کسی چیز کی فصل تب ہی ہوگی جبکہ اس کی جس بھی ہو۔ حالانکہ بعض
 مناطق کے نزدیک ایسا ممکن ہے کہ کسی چیز کی فصل ہو لیکن اس کی جس نہ ہو۔ اس
 مذہب والوں کے اعتبار سے طوسی کا جواب کسی کام کا نہیں (کہا فی القطبی: فصل

کی دو قسمیں ہیں۔ افضل: جو جنس والے مشارکات سے جُدا کر دے۔

۲۔ فحل: جو وجود میں ہونے والے مشارکات سے جُدا کر دے۔

۲۔ فحل کی تعریف میں ”آئی شئی ھو غنی ذاتہ“ میں شئی سے مراد وہ جنس ہے جو سائل کو معلوم ہوگی۔ لہذا سائل ہمیشہ آئی کے بعد معلوم شدہ جنس کو رکھ کر سوال کرے گا۔ اور اگر اُس کو جنس معلوم نہیں تو وہ آئی کے ذریعے سوال ہی نہ کرے۔ جبکہ صاحب قطبی کا جواب ان دونوں باتوں کا محتاج نہیں۔

صرف اصطلاح منطق لغوی معنی سے جُدا ہو جائے گی۔ اور یقیناً اصطلاح بنانے پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔

آب صاحب قطبی کے اعتبار سے سائل کو جنس معلوم ہو یا نہ ہو یا جس چیز کے بارے میں سوال کر رہا ہے اُسکی جنس نہ ہو تو بھی سائل آئی شئی ھو غنی ذاتہ کے ذریعے سوال کر سکتا ہے۔ اور جواب میں ہم نے میری یہ خیال رکھنا ہے کہ جنس یا فِی نام واقع نہیں کرنی۔ فَا فَصَمْ. وَ اَحْفَظْ

متن النقدیہ: پس اگر وہ فحل اُس شئی کو اس کے جنس قریب میں پارے جانے والے مشارکات سے جُدا کر دے تو فحل قریب ہے ورنہ وہ بعید ہے۔ شرح النقدیہ: ماتن کا قول وہ فحل قریب ہے اس کی مثال جیسے ناطق انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے اس وجہ سے کہ ناطق انسان کو ان مشارکات سے جُدا کرتا ہے جو اس انسان کو اس کی جنس قریب حیوان میں مشارک ہیں۔

اور ماتن کا قول وہ ”فحل بعید“ ہے اس کی مثال جیسے حساس انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس وجہ سے کہ حساس انسان کو ان مشارکات سے جُدا کرتا ہے جو اس انسان کو اس کی جنس بعید جسم نامی میں مشارک ہیں۔

أَقُولُ: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان اپنے تمام افراد کیلئے جنس قریب ہے۔ اور یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ جوہر جسم مطلق و جسم نامی کو جسے افراد کیلئے جنس قریب ہیں اور کو جسے افراد کیلئے جنس بعید ہیں۔

آب انسان کے بارے میں آئی شئی ھو غنی ذاتہ سے سوال ہوا تو جواب میں ناطق بولا کہ تو ناطق انسان کو حیوانیت والے افراد سے جُدا کرے گا اس لیے ناطق فحل قریب ہوا۔ اور اگر جواب میں حساس کہا تو حساس انسان کو حیوانیت والے افراد سے جُدا نہیں کرے گا بلکہ جسم نامی والے مشارکات سے انسان کو جُدا کرے گا۔ اس لیے حساس فحل بعید ہوا۔ لیکن سوال اگر حیوان کے بارے میں ہو الا حیوان آئی شئی ھو غنی ذاتہ تو جواب میں حساس کیا تو حساس فحل قریب کیلئے گا کہ جسم نامی حیوان کیلئے جنس قریب ہے۔

اور اگر جواب میں ذوالنمو کہا تو ذوالنمو حیوان کیلئے فعل بعید ہونا کیونکہ ذوالنمو حیوان کو جسم مطلق میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔ اور جسم مطلق حیوان کی جنس بعید ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذوالنمو انسان کیلئے بدرجہ اولیٰ فعل بعید ہے وعلیٰ هذا القیاس الجسم نامی آئی شئی عوفی ذاتہ؟ جواب ذوالنمو تو ذوالنمو جسم نامی کیلئے فعل قریب ہے۔ اور اگر جواب قابل ابعاد ثلاثہ تو قابل ابعاد ثلاثہ جسم نامی کیلئے فعل بعید ہے۔ کیونکہ یہ جسم نامی کو جو حواسے مشارکات سے جدا کر رہا ہے۔ لہذا قابل ابعاد ثلاثہ جسم نامی، حیوان، انسان کیلئے فعل بعید بنے گا، لیکن جسم مطلق کیلئے فعل قریب بنے گا۔ (فتقلل یا مقلل)

متن التقدیر: اور جب فعل کو منسوب کیا جائے اُس چیز کی طرف جس کو اس نے جدا کیا تو یہ مقوم ہے۔ اور جب فعل کو منسوب کیا جائے اُس چیز کی طرف جس سے اُس نے جدا کیا تو یہ مقسّم ہے۔

شرح التقدیر: فعل کی ایک نسبت اُس ماحیۃ کی طرف ہے جس کو وہ خاص کرنے والی اور تمیز دینے والی ہے۔ اور فعل کی ایک نسبت اُس جنس کی طرف ہے جس کے افراد سے ماحیۃ کو جدا کرتی ہے۔ تو پہلے اعتبار سے اس کا نام مقوم رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اُس ماحیۃ کا جزء ہوتی ہے اور اُس ماحیۃ کو حاصل ہوتی ہے۔ اور دوسرے اعتبار سے اس کا نام مقسّم رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ اُس جنس سے و ہؤدی اعتبار سے ملتی ہے تو ایک قسم حاصل ہوتی اور عدمی اعتبار سے ملے گی تو دوسری قسم حاصل ہوتی۔ جسے کہ آپ نے حیوان کو دیکھا کہ وہ حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف مقسّم ہوا۔

آقوال: فصل کو ہوع کی طرف نسبت ہوئے مقوم کہتے ہیں کیونکہ فصل جب کسی نوع کے افراد کی طرف منسوب کی جاتی ہے تو اُس وقت فصل نوع کے ہر فرد کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے۔ اور جو حقیقت میں داخل ہو اس کو مقوم کہا جاتا ہے۔ اور فصل کو جنس کی طرف نسبت دیئے ہوئے مقسّم کہتے ہیں کیونکہ فصل جب کسی جنس کے افراد کی طرف منسوب کی جاتی ہے تو اُس وقت فصل جنس کے بعض افراد کے ساتھ ملتی ہے اور بعض سے نہیں ملتی۔ اس لیے یہ جنس کے افراد میں تقسیم کو دیتی ہے۔ اور جو تقسیم کرے اُس کو مقسّم کہتے ہیں۔ جسے ناطق، انسان کے ہر ہر فرد کی حقیقت میں داخل ہے۔ لیکن ناطق جنس حیوان کے بعض افراد سے ملتا ہے اور بعض سے نہیں۔ تو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق دو قسم بن جاتی ہیں۔

متن التفذیب: بروہ جو عالی کیلیئے مقوم ہے وہ سا فل کیلیئے بھی مقوم ہوگا۔
اور اس کا اُلٹ نہیں۔ اور مقسّم ان دونوں باتوں کی اُلٹ کے ساتھ ہے۔

شرح التفذیب: مانتے کے قول "المقوم" میں الف لام استغراق کیلیئے ہے
یعنی بروہ فعل جو عالی کیلیئے مقوم ہے وہ فعل سا فل کیلیئے بھی مقوم ہے۔
کیونکہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہوگا۔ اور عالی خود سا فل کا جزء ہے۔ اور جزء کا
جزء، جزء ہوا کرتا ہے۔ لہذا عالی کا مقوم سا فل کا بھی جزء ہوگا۔

پھر یہ فعل سا فل کو جو اکرے گی ہر اس چیز سے جس سے عالی کو جو اکیا
تھا۔ اس کیلیئے یہ فعل سا فل کیلیئے جزء ہوگی اور اس کو تمیز دے گی۔ اور یہ بھی
معنی مقوم کا ہے۔

اور جان لیا جائے کہ یہاں عالی سے مراد بروہ جس یا نوع ہے جو کسی دوسرے
سے اوپر ہو۔ خواہ اس سے اوپر کوئی ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح سا فل سے مراد یہاں بروہ جس یا نوع ہے جو کسی دوسرے
کے تحت ہو۔ خواہ اس کے تحت کوئی دوسرا ہو یا نہ ہو۔

اسی وجہ سے جس متوسط عالی کیلائے گی اپنے ماتحت کی طرف نسبت
کرتے ہوئے۔ اور جس متوسط سا فل کیلائے گی اپنے اوپر والے کی طرف نسبت
کرتے ہوئے۔ (فما مقوم)
أقول:

- ۱ جوہر: جو قائم بذاتہ
- ۲ جسم مطلق: جو جو قدر قابل لا ابعاد الثلثة
- ۳ جسم نامی: جو جسم مطلق مع ذوالشئ
- ۴ حیوان: جو جسم نامی مع حواس و مشاعر بالارادة
- ۵ انسان: جو حیوان مع ناطق

معلوم ہوا ان میں جو جتنا زیادہ اوپر ہے وہ اپنے ماتحت تمام افراد کی حقیقت
کا جزء ہے۔ جیسے جوہر، اپنے ماتحت جسم مطلق، جسم نامی، حیوان، انسان
کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور مقوم حقیقت کے جزء کو کہتے ہیں۔ اس کیلیئے جو
فعل جوہر کا جزء ہوگی وہ اس کے تحت تمام افراد کا جزء ہوگی اور مقوم بنے گی۔
اسی طرح جو جسم مطلق کا جزء و مقوم بن جائے جسے قابل ابعاد ثلثة والا
ہونا تو اب یہ اس کے تحت جسم نامی، حیوان، انسان کی حقیقت کا بھی جزء و مقوم
ہوگا۔ کیونکہ جو جزء کا جزء بروہ بھی جزء کہلاتا ہے مثلاً آپ کا جزء ہاتھ ہے
اور ہاتھ کا جزء انگلی ہے۔ تو انگلی آپ کا بھی جزء کہلائے گی۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْقِيَاسِ ذَالِ الشَّيْءِ جِسْمٍ نَامِيٍّ كِلِيَّةً مَقْوَمٌ هُوَ تَوْبَةُ حَيَوَانَ وَانْسَانٍ
کا بھی مقوم ہے۔ اسی طرح صاسا ہونا حیوان کا مقوم توبہ انسان کا بھی مقوم ہے۔

پھر شارح نے بتایا کہ ماتن کی عبارت میں یہاں عالمی سے مراد حقیقت عالمی یا نوع عالمی نہیں بلکہ ہر وہ نوع یا جنس ہے جس کے نیچے کوئی اور ہو۔ اس لیے حیوان بھی عالمی کہلا سکتا ہے کہ انسان اسکے تحت ہے۔

اسی طرح سافل سے مراد بھی حقیقت میں سافل و نوع سافل نہیں بلکہ وہ ہے جس کے اوپر کوئی ہو اس لیے جسے مطلق بھی سافل کہلائے گا کہ اس کے اوپر جو ہے۔

شرح التقذیب: اور ماتن کا قول "ولا عکس" سے مراد کلی طور پر عکس نہ آتا ہے یعنی ہر وہ جو سافل کا مقوم ہے وہ عالمی کا مقوم نہیں ہوتا۔ ہیا کہ مطلق سافل مطلق کا تو مقوم تو ہے لیکن یہ مطلق انسان سے اوپر والے عالمی حیوان کا مقوم نہیں۔

آقول: شارح نے کلیتاً بیان کر کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: ماتن کی عبارت میں پہلا جملہ "کل مقوم للعالمی مقوم للسافل" موجب کلیہ ہے۔ اور عکس مستوی کے بیان میں آئے گا کہ موجب کلیہ کا عکس مستوی موجب جزئیہ آتا ہے۔

لہذا ماتن کی عبارت "ولا عکس" اس کا عکس نہیں آتا یعنی اس کا عکس مستوی موجب جزئیہ سچا نہیں۔ وہ یہ کہ بعض مقوم للسافل مقوم للعالمی سچا نہیں۔

حالانکہ یہ موجب جزئیہ سچا ہے کہ حساس سافل انسان کا

مقوم ہے تو یہ ہی حساس عالمی حیوان کیلئے بھی مقوم ہے۔

معلوم ہوا کہ بعض سافل کے مقوم عالمی کے مقوم ہوتے ہیں۔ لیکن صائق نے "ولا عکس" فرما کر کہا کہ محکم مستوی سچا نہیں۔ ماتن کا یہ قول غلط ہوا۔

جواب: ماتن کے قول "ولا عکس" میں عکس مستوی منطقی مراد نہیں بلکہ

عکس مستوی لغوی مراد ہے۔ اور لغت میں موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے۔

لہذا ماتن کے قول "ولا عکس" سے مراد ہوگا اس کا عکس کلی طور پر نہیں

آتا سچا نہیں۔ یعنی "کل مقوم للسافل مقوم للعالمی" سچا نہیں۔ جسے

مطلق انسان کا مقوم ہے لیکن حیوان کیلئے مقوم نہیں۔

اسی طرح ماتن کا قول سچا ہوا کہ واقعی ہر مقوم سافل کا عالمی

کا مقوم نہیں بنتا۔ بعض بنتے ہو گئے۔ بعض نہیں بنتے ہو گئے۔

شرح التقذیب: ماتن کا قول "والمقسم بالعکس" یعنی ہر سافل

کا مقسم عالمی کا مقسم ہوگا۔ اور اس کا عکس کلی طور پر نہیں آ سکتا۔

پہلے دعوے کی دلیل: کیونکہ سافل عالمی کی ایک قسم ہے۔ اور ہر وہ

فصل جو ساغل کیلئے قسم حاصل کروادے تو وہ عالی کیلئے بھی قسم حاصل کروادے گی کیونکہ قسم کی قسم قسم ہوتی ہے۔

بہر حال دوسرے دعوے کی دلیل : کیونکہ محاسن عالی جسم نامی کیلئے تو مقسم ہے لیکن یہ محاسن جسم نامی سے نیچے والے حیوان کیلئے مقسم نہیں ہے۔

اقول : ہر نیچے والے اپنے سے اوپر والے کی ایک قسم ہے۔ جسے انسان، حیوان کی ایک قسم ہے۔ اور حیوان جسم نامی کی ایک قسم ہے۔ اور جسم نامی، جسم مطلق کی ایک قسم ہے۔ اور جسم مطلق، جوہر کی ایک قسم ہے۔

اب جو فصل نیچے کسی کی تقسیم کردے تو وہ اس سے اوپر والی کی بھی ضرور تقسیم کردے گی۔ مثلاً مناطق نے حیوان کو تقسیم کر دیا۔ حیوان مناطق اور حیوان غیر مناطق بنا دیا۔ تو اب مناطق جسم نامی کو بھی تقسیم کر دے گا کہ بعض جسم نامی مناطق ہیں، بعض جسم نامی غیر مناطق ہیں۔ اسی طرح جسم مطلق کی بھی تقسیم کر دے گا کہ جسم مطلق مناطق و جسم مطلق غیر مناطق بن جائیں گے۔ اسی طرح جوہر کی بھی تقسیم کر دے گا کہ جوہر مناطق اور جوہر غیر مناطق بن جائیں گے۔

جیسے خزانہ چاہے کسی کسی انکلی کے دو حصے ہو جائیں تو ہاتھ کے بھی دو حصے ہو جائیں۔ آپ کے جسم کے بھی دو حصے ہو جائیں گے۔

یا جیسے نحو میں جب اسم کی دو قسمیں ہر گئی منفرد و غیر منفرد تو کلمہ کی بھی دو قسمیں کہلائیں گی منفرد کلمہ، و غیر منفرد کلمہ۔

لیکن اس کا الٹ کلی طور پر صحیح نہیں کہ جو عالی کا مقسم ہو جائے تو ساغل کا بھی مقسم ہو جائے۔

جیسے نامی نے جسم مطلق کی تقسیم کر دی، کہ جسم مطلق نامی و جسم مطلق غیر نامی۔ لیکن یہ نامی جسم مطلق کے تحت پائے جانے والے ساغل جسم نامی کو تقسیم نہیں کرے گا۔ اسی طرح حیوان و انسان کو بھی تقسیم نہیں کرے گا۔

اسی طرح محاسن نے عالی جسم نامی کی تقسیم کر دی کہ جسم نامی محاسن و جسم نامی غیر محاسن ہو جائیں گے لیکن جسم نامی کے تحت پائے جانے والے ساغل حیوان و انسان کی تقسیم نہیں کرے گا کہ سارے حیوان و انسان محاسن ہیں۔ خافض۔

شمارہ ۱۵۵۵ بجے
بدھ ۹ اپریل ۲۰۱۴
کراچی ایبٹ آباد

متن التقذیب: چونکہ کئی خاصہ ہے۔ اور یہ حقیقت سے خارج ایسی کئی ہے جو ان تمام پر بولی جاتی ہے جو میری ایک ہی حقیقت کے تحت ہوں۔

یا پھر میں کئی عرض عام ہے۔ اور یہ حقیقت سے خارج ایسی کئی ہے جو ایک ہی حقیقت کے تحت آنے والوں پر اور ان کے علاوہ پر بھی بولی جاتی ہے۔

شرح التقذیب: ماتن کے قول الخارج سے مراد کئی خارج ہے کیونکہ مقسم کا اعتبار اقسام کے تمام معقومات میں کیا جاتا ہے۔

اور یہ جان لو کہ بیشک خاصہ تقسیم ہوتا ہے اس خاصہ کی طرف جو اس کے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جس کیلئے یہ خاصہ ہے۔ جیسے کائنات بالقول ہونا انسان کیلئے۔ اور اس خاصہ کی طرف جو اس کے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا۔ جیسے کائنات بالفعل ہونا انسان کیلئے۔ (پہلے کو خاصہ شاملہ اور دوسرے کو خاصہ غیر شاملہ کا نام دیتے ہیں)

اور ماتن کا قول حقیقۃً واحدة خواہ وہ حقیقۃً نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو۔ پہلے خاصۃً النوع کہتے ہیں۔ اور دوسری کو خاصۃً الجنس کہتے ہیں۔ لہذا ماشی مبران کا خاصہ ہے لیکن انسان کیلئے عرض عام ہے۔ فاقسم۔ اور ماتن کا قول ایک حقیقۃً کے علاوہ پر۔ جیسے ماشی ہونا حقیقۃً انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور اور اس کے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بھی بولا جاتا ہے۔

آقول: یہاں سے ماتن کئیات خمسہ میں سے آخری دو کٹیوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلی تینوں کٹیوں اپنے ماتن افراد کی حقیقۃً میں داخل ہوتی تھیں لیکن یہ دونوں اپنے ماتن افراد کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں۔ اس لیے پہلی تینوں کٹیوں کو کئی ذاتی اور ان آخری دو کٹیوں کو کئی عرضی کہا جاتا ہے۔

پھر حال ماتن نے خاصہ کی تعریف میں لفظ خارج استعمال کیا اس پر شارح نے بتایا کہ خارج سے پہلے لفظ کئی معذوف ہے۔ یعنی لفظ خارج صفت ہے اور اس کا موصوف کئی ہے۔ پھر اس پر دلیل دی کہ ماتن کئی کی اقسام بیان کر رہے ہیں تو مقسم کئی ہوا۔ اور مقسم کے تحت جتنی اقسام ذکر کی جاتی ہیں ان کی تعریف میں مقسم کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔

جیسے کلمہ کے تحت اس کی ۳ اقسام اسم، فعل، حرف کو بیان کیا جاتا ہے تو تینوں کی تعریفات میں کلمہ کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔ پھر شارح نے خاصہ کی دو اقسام کو ذکر کیا۔

۱ خاصہ شاملہ: یہ جس کئی کا خاصہ ہوتا ہے اس کے تمام افراد میں پایا جاتا ہے جیسے کائنات بالقول ہونا انسان کا خاصہ شاملہ ہے پھر موزن انسان میں ہوتا

2 خاصہ غیر شاملہ : یہ جس نئی کا قاصد ہوتا ہے اس کے تمام افراد میں نہیں پایا جاتا۔
جیسے : کاتب بالِ قلم ہونا انسان کیلئے ہے کہ ہر ہر فرد کاتب بالِ قلم نہیں۔
اس کے بعد شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض : خاصہ کی تعریف دُفول غیر سے مایع نہیں کیونکہ اس کی تعریف کے تحت ماشی بھی داخل ہو گیا کہ یہ ایک ہی حقیقت (جنون) کے افراد کے ساتھ خاص ہے۔ حالانکہ ماشی کو عرف عام کہا جاتا ہے۔

جواب : خاصہ کی تعریف میں ایک حقیقت کے تحت ہونا عام ہے خواہ وہ حقیقت نوعیت ہو یا وہ حقیقت جنسیت ہو۔ اگر خاصہ ایک حقیقت نوعیت کے افراد میں پایا جاتا ہے تو اس کا نام خاصۃ النوع رکھا جاتا ہے۔

اور اگر خاصہ ایک حقیقت جنسیت کے افراد میں پایا جاتا ہے تو اس کا نام خاصۃ الجنس رکھا جاتا ہے۔

لہذا ماشی جنون کے افراد کے ساتھ خاص ہے۔ اس لیے ماشی خاصۃ الجنس بھی کہلائے گا۔

اور جب ماشی کو انسان کے افراد پر بولا جائے گا تو اس اعتبار سے ماشی کو عرف عام بھی کہا جائے گا۔ کہ ایک حقیقت انسان کے ساتھ خاص نہیں۔

سوال : خاصہ ہونا اور عرف عام ہونا آپس میں منافاة رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں ایک ہی قسم کی دو قسمیں ہیں۔ اور اقسام آپس میں منافاة رکھتی ہیں۔ پھر یہ دونوں ایک ہی ذات کے اندر جمع کیسے ہو سکتی ہیں۔

جواب : آپس میں منافاة رکھنے والی اشیاء ایک ذات میں ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہو سکتی۔ لیکن ایسی اشیاء دو جہتوں کے اعتبار سے ایک ذات میں جمع ہو سکتی ہیں۔ جیسے باپ و بیٹا ہونا۔ جو آپ کا باپ ہے وہ آپ کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایک ہی شخص کسی ایک کا باپ ہو۔ اور کسی اور کا بیٹا ہو تو اس مختلف اعتبارات کی وجہ سے ایک ہی ذات میں باپ ہونا و بیٹا ہونا جمع ہو سکتا ہے۔ اسی طرح خاصہ و عرف عام کی منافاة ہے۔ کہ ایک چیز ایک ہی حقیقت کیلئے خاصہ ہو اور اسی حقیقت کیلئے عرف عام ہو جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایک ہی چیز ایک حقیقت کے لیے خاصہ ہو اور دوسری حقیقت کے اعتبار سے عرف عام ہونو ایسا ہونا جائز ہے۔

جیسے ماشی ہونا، انسان کے اعتبار سے عرف عام ہے کہ انسان کے علاوہ حقیقت میں بھی پایا جاتا ہے اور موکئی حقیقتوں پر بولا جائے وہ عرف عام ہوتا ہے۔ اور ماشی ہونا جنون کے اعتبار سے خاصہ ہے کہ صرف حقیقت جنون میں پایا جاتا ہے۔ اور جو ایک ہی حقیقت میں پایا جائے وہ عرف عام کہلا جاتا ہے۔ (ماشیہ شامعہ جانی)

مقصد التہذیب: اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا اگر شے سے جدا ہونا
مستنع ہے تو یہ لازم ہے نظر کرتے ہوئے ماحیۃ کی طرف یا وجود کی طرف۔
یعنی لازم پین ہے کہ اس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آجائے
یا ان دونوں (لازم و ملزوم) کے تصور سے (ان دونوں کے درمیان) لزومیت کا یقین
ہو جائے۔ اور غیر پین ہے جو اس کے خلاف ہے۔
ورنہ وہ عرفی مفارق ہے جو ہمیشہ رہتا ہے یا زائل ہو جاتا
ہے جلدی میں یا آہستگی کے ساتھ۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول **کُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا** کی تفسیر کا مَدَّجِج خاصہ اور
عرفی عام ہے۔ یعنی خاصہ و عرفی عام میں سے ہر ایک کیلئے بیان ہے۔
خلاصۃً یہ کہ وہ کُلِّی جو اپنے افراد کیلئے عرفی ہے یا تو لازم ہے
یا مفارق ہے۔ کیونکہ کُلِّی عرفی اس بات سے خالی نہیں کہ اسکا اپنے معروض افراد
سے جدا ہونا محال ہوگا یا محال نہ ہوگا۔ اوّل اوّل ہے اور ثانی ثانی ہے۔
پھر اوّل یعنی لازم کی دو تقسیموں کے ذریعے تقسیم ہوتی ہے۔
پہلی تقسیم: بیشک شے کا لازم یا تو اس شے کو اس شے کی نفس ماحیۃ کی
طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ لازم اس شے کے وجود
فارچی کے ساتھ خاص ہے یا وجود ذہنی کے ساتھ خاص ہے۔
اور یہ (وجود فارچی یا وجود ذہنی کے ساتھ ہونا) اس طرح ہوتا ہے کہ
جب شے جب جب ذہن میں یا خارج میں ثابت ہوتی ہے تو یہ لازم بھی اس شے کو
ذہن یا خارج میں ثابت ہوتا ہے۔

۲ یا وہ لازم اس شے کو لازم ہوگا اس شے کے وجود کی طرف
نظر کرتے ہوئے یعنی اس شے کے وجود فارچی یا ذہنی کے ساتھ خاص ہونے کی طرف
نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

تو اس قسم میں حقیقتہً دو قسمیں ہیں۔ لہذا اس پہلی تقسیم
میں لازم کی کلی اقسام 3 بنیں گی۔

۱ لازم الماحیۃ جیسے 4 کیلئے جفت ہونا۔
۲ لازم وجود فارچی جیسے آگ کیلئے جلانا۔
۳ لازم وجود ذہنی جیسے انسان کی حقیقتہً کیلئے کُلِّی ہونا۔
اور اس قسم (لازم وجود ذہنی) کا دوسرا نام معقول ثانی بھی رکھا جاتا ہے

آقوال : سب سے پہلے شارح نے *مِنْهُمَا* میں سے کسی کو جمع بتایا پھر دونوں کو جمع کر کے نام بتایا کہ یہاں سے ماتن *کُلّی* عرفی کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔
 شروعاتی طور پر *کُلّی* عرفی کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ *اعرفی* لازم ۲۔ *عرفی* مفارق
 پھر *عرفی* لازم کی دو طرح سے تقسیم ہے۔ پہلی تقسیم اس طرح ہے کہ
 ۱۔ کسی شے کا لازم اس شے کی ماحیۃ و حقیقۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔
 اس کو لازم الماحیۃ کہتے ہیں۔

مثال : حفت ہونا ۴ کی حقیقت کا لازم الماحیۃ ہے کہ حفت ہونا ۴ کی حقیقت و ماحیۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ حفت ہونا ۴ کے وجود خارجی کو بھی لازم ہے اور ۴ کے وجود ذہنی کو بھی لازم ہے۔ لیکن ہم *ان و جو* دین کی طرف نظر کرتے ہوئے صرف ۴ کی حقیقت کی طرف نظر کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے حفت ہونا ۴ کی حقیقت و ماحیۃ کو لازم ہے۔

اس کے بعد شارح نے *وجود ذہنی و وجود خارجی* کے ساتھ خاص ہونے کی تعریف بیان کی۔

لازم کا وجود ذہنی کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب جب شے ذہن میں ثابت ہو تب تب وہ لازم بھی اس شے کے ساتھ ذہن میں ثابت ہو۔

لازم کا وجود خارجی کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب جب شے خارج میں ثابت ہو تب وہ لازم بھی اس شے کے ساتھ خارج میں ثابت ہو۔

پھر شارح نے لازم الوجود کی تعریف و اقسام بیان کی۔ اور چونکہ

وجود کی دو قسمیں ہیں اس لیے لازم الوجود کی حقیقت میں ۲ قسمیں بن جائیں گی۔
 ۲۔ کسی شے کا لازم اس شے کے وجود خارجی کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

مثال : آگ کیلئے جلانا۔ کہ جب جب خارج میں آگ کا وجود ہوگا تب تب جلانے کا لازم پایا جائے گا۔

۳۔ کسی شے کا لازم اس شے کے وجود ذہنی کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

مثال : انسان کی حقیقت کیلئے کُلّی ہونا۔ کہ جب جب ذہن میں ہم انسان کی حقیقت حیوانی ناعن کا تصور رکھیں گے تو تب تب اس کے کُلّی ہونے کا تصور آئے گا۔ خارج میں ایسا نہیں۔

معقول ثانی : *هو العارف للشيء ولا يتخاضى له أمر عي الخارج*۔

شے کا ایسا عارف جس کیلئے خارج میں کوئی معاذی مدلول نہیں ہوتا۔

و جب تقسیم ہے : کیونکہ اس عارف کیلئے خارج میں کوئی مدلول نہیں اس لیے پہلے عقل

و ذہن میں ہمیشہ اس کے معروف کو لانا پڑتا ہے پھر عقل میں وہ عارف ثابت ہوتا

ہے۔ تو ہمیشہ اس کا بعد عقل میں ثانی ہوتا ہے۔ آؤ لا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کو

معقول ثانی کہا جاتا ہے۔ کہ پہلے انسان کا تصور لےو ثانیہ اس کے کُلّی ہونے کا تصور ہوگا

شرح التقذیب :

عرف لازم کی دوسری تقسیم : بیشک عرف لازم یا تو بین ہے یا غیر بین ہے اور بین کے دو معانی ہیں۔

1 لازم بین وہ ہے جس کا تقویر ملزوم کے تقویر سے لازم ہو جائے۔ جیسا کہ مثال : عمل کے تقویر سے بھر کا تقویر لازم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کو لازم بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیر بین وہ ہے جس کا تقویر ملزوم کے تقویر سے لازم نہ آئے۔ مثال : اسان کیلیے کاتب بالقوہ ہونا۔

2 لازم بین وہ ہے کہ اس کے تقویر سے مع ملزوم کے تقویر سے اور ان دونوں کے درمیان نسبتہ کے پائے جانے کے تقویر سے (ان دونوں لازم و ملزوم کے درمیان) لزومیت کا یقین لازم ہو جائے۔ مثال : 4 کیلیے جنت ہونا۔

کیونکہ چار کے تقویر اور زوجیہ کے تقویر اور زوجیہ کے چار کی طرف منسوب ہونے کے تقویر کے بعد عقل یقینی طور پر حکم لگاتی ہے کہ زوجیہ 4 کو لازم ہے۔

اور اس کو لازم بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت لازم غیر بین وہ لازم ہے کہ اس کے تقویر سے مع اس کے ملزوم کے تقویر سے اور ان دونوں کے درمیان نسبتہ کے پائے جانے کے تقویر سے لزومیت کا یقین لازم نہیں ہوتا۔ مثال : عالم کیلیے حادث ہونا۔

لہذا دوسری تقسیم میں حقیقتہً دو تقسیمیں ہیں۔ مگر بیشک دو، دو قسمیں جو ہر تقدیر میں (ہر تقسیم میں) حاصل ہوتی ہیں ان کا نام بین اور غیر بین رکھا جاتا ہے۔ (اس لیے مآخذ نے ایک تقسیم بنا کر پیش کی)

آقول : مذکورہ بالا عبارت میں تشبیح کرنے کی حاجت نہیں صرف مثالوں کی تشریح اور آفرین ایک اعتراض مقدّر کا جواب ذکر کیا جائے۔

مثال : **الْبَصَرُ لِلْعَمَلِ** : جب بھی عمل کا تقویر کو یہ گے تو پہلے بھر کا تقویر کو یہ اسکی نفی کر بیگے تو عمل کا تقویر بن جائے گا۔ کہ **عَدَمُ الْبَصَرِ** کو عملی کہتے ہیں۔ اس لیے بھر عملی کیلیے لازم بین بالمعنی الاخص ہوا۔

مثال : **كُتِبَ بِالْقَوَاهِ لِلْإِسَانِ** : اسان کا تقویر کرتے ہوئے اس کے کاتب بالقوہ ہونے کا تقویر لازم نہیں آتا۔ اس لیے یہ لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہوا۔

مثال : **الزَّوْجِيَّةُ لِلرَّبْعَةِ** : 4 کا تقویر کریں، پھر جفت ہونے کا تقویر کریں۔ پھر ان دونوں کے درمیان تعلق ہے اس کا تقویر کریں۔ **الْخَفَافَتَيْنِ** تقویر ان کے بعد یقین حاصل ہوتا ہے کہ زوجیہ 4 کو لازم ہے۔ اس لیے زوجیہ 4 کا لازم بین بالمعنی الاعم ہوا۔ لازم بین کی پہلی تعریف کے مطابق جو لازم بین ہو گیا وہ اس دوسری تعریف کے مطابق بھی ضرور لازم بین بنے گا۔ لیکن جو اس دوسری تعریف کے مطابق لازم بین بنے گا

جائے وہ پہلی تعریف کے مطابق لازم بتین نہیں ہوتا۔ اس لیے پہلی تعریف کے افراد کم ہوتے اور دوسری تعریف کے تحت کثیر لازم بتین بن جائیں گے۔ اس وجہ سے پہلی کو الافق اور دوسری کو الاعم کا نام دیا گیا۔ و علیٰ هذا القیاس لازم غیر بتین صیغہ ہے۔ فافهم

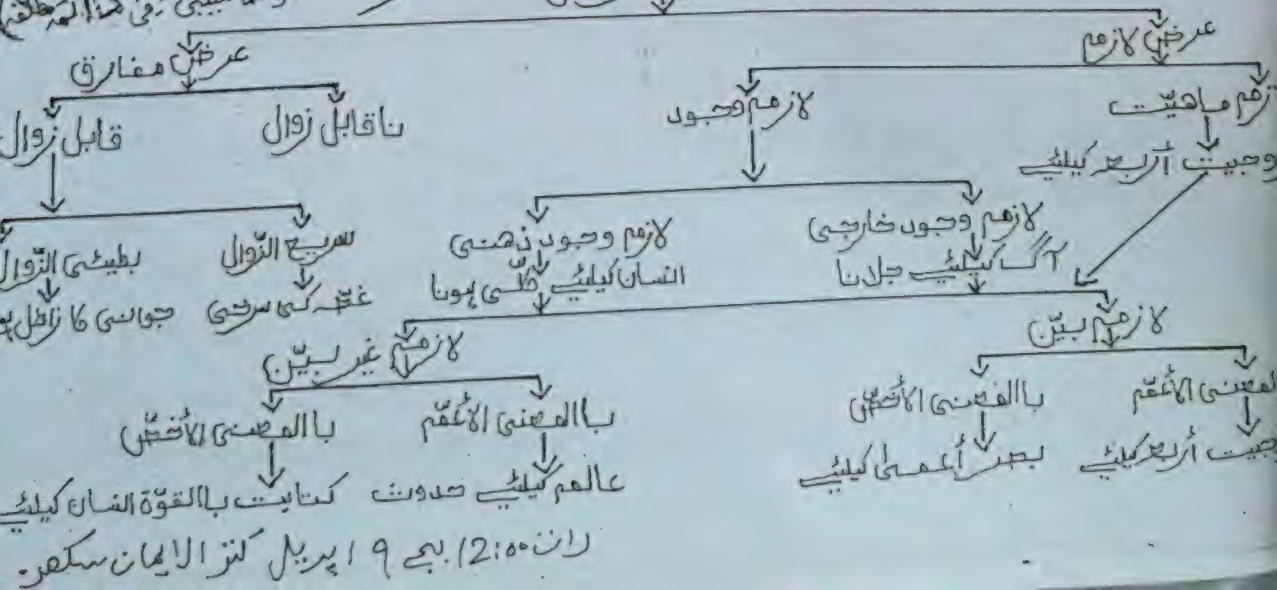
مثال: المحدث للعالم: عالم (ما سوا اللہ تعالیٰ) کا تصور کریں۔ پھر حدوث کا تصور کریں۔ پھر ان دونوں کے درمیان تعلق ہے اس کا تصور کریں۔ ان تینوں تصورات کے بعد بھی بعض لوگوں کو یقین نہیں ہوتا کہ عالم کیلئے حدوث ثابت ہے۔ اس لیے اس کو لازم غیر بتین بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔

اغراض: مانت نے صرف ایک تقسیم بنا کر ذکر کیا حالانکہ تشبیح سے معلوم ہوا کہ یہاں دو تقسیمیں ہیں۔ پہلی تقسیم میں دو اقسام بالمعنی الافق والی۔ اور دوسری تقسیم میں دو اقسام بالمعنی الاعم والی ہیں۔

جواب: دونوں تقسیموں میں: اقسام کا نام بتین و غیر بتین کے ذریعے رکھا گیا ہے اس لیے بتین و غیر بتین ہونے کے اعتبار سے ایک تقسیم بنا کر ذکر کیا۔

شرح التقدیب: مانت کے قول "یدو مرئیس عرفہ مفارق دأشی کی مثال فلاء کیلئے حرکت کا ہونا۔ بیشک یہ حرکت فلاء کو ہمیشہ ہوتی ہے اگرچہ فلاء کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس حرکت کا فلاء سے جدا ہونا متنع نہیں بلکہ ممکن ہے مانت کے قول "یسرعة" عرفہ مفارق جلدی زائل ہونے کی مثال جیسے شرمندگی کی سُرخی اور خوف کی زردی، پیلاہٹ۔

مانت کے قول "بلوئ" عرفہ مفارق آستگی سے زائل ہونے کی مثال جیسے جوانی۔ اقول: قدیم منطوقہ کے نزدیک فلاء بمعنی آسمان ہمیشہ متحرک ہے جس کی وجہ سے دن رات ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ حرکت فلاء سے جدا ہو سکتی ہے ممکن ہے۔ کما فی القیامہ ہمارے نزدیک سورج متحرک ہے۔ سائنس کے نزدیک زمین متحرک ہے۔ اور علماء محققین کا رجحان بھی سائنس کی تحقیق کی طرف مائل ہے۔ (فتکثر یا مُنکّر وَاَلَا اِذْ جَعَلْنٰی) اُوکما سیجی رُفٰی ہذا ائمہ حلقہ



رات ۱۲:۵۰ بجے ۹ اپریل کتر الایمان سکھر

:- خاتمہ مبحث النفسورات :-

منت التہذیب: کُلّی کے مفہوم کو کُلّی منطقی کہا جاتا ہے۔ اور اُس کُلّی کے معروفہ کو کُلّی طبعی کہا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کے مجموعے کو کُلّی عقلی کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کُلّی کی پانچوں اقسام میں ہوگا۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "کُلّی کا مفہوم" یعنی وہ جس پر لفظ کُلّی بولا جاتا ہے یعنی یہ مفہوم کہ جس کا حیدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہیں اس کا نام کُلّی منطقی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ منطقی لفظ کُلّی سے اسی معنی کا قصد کرتا ہے۔

ماتن کا قول "اس کا معروفہ" یعنی وہ جس پر کُلّی کا مفہوم صادق آتا ہے۔ جیسے انسان، حیوان اس کا نام کُلّی طبعی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا وجود طبا ئع یعنی خارج میں ہوتا ہے۔ اُس مذہب پر جو عنقریب آئے گا۔

ماتن کا قول "مجموعہ" یعنی اس عارض و معروفہ سے مرکب جیسے الانسان الکُلّی اور الحيوان الکُلّی کا نام کُلّی عقلی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس مجموعہ کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے۔

ماتن کا قول "کُلّی پانچوں اقسام" یعنی جیسا کہ کُلّی بیشک منطقی و طبعی و عقلی ہے۔ اسی طرح کُلّی کی پانچوں اقسام یعنی جنس، نوع، فعل، خاص، عرض عام ان سب میں یہ تینوں اعتبارات جاری ہونگے۔

مثلاً نوع کا مفہوم یعنی وہ کُلّی جو ماضی کے جواب میں کثیر متفق بالحقائق پر بولی جائے گا نام نوع منطقی رکھا جائے گا۔ اور اس کے معروفہ جیسے انسان و فرس کو نوع طبعی کا نام دیا جائے گا۔ اور عارض و معروفہ کے مجموعے جیسے الانسان النوع کو نوع عقلی کا نام دیا جائے گا۔ اسی پر باقی چاروں کو قیاس کرلو۔

بلکہ یہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہونگے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ زید جزئی ہے۔ تو جزئی کے مفہوم یعنی جس کا حیدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو کا نام جزئی منطقی ہوگا۔ اور اس کے معروفہ یعنی زید کا نام جزئی طبعی ہوگا اور مجموعے یعنی زید الجزئی کا نام جزئی عقلی رکھا جائے گا۔

اقول: شارح نے سب سے پہلے کُلّی منطقی و طبعی و عقلی کی تعریفات اور ان کی وجہ تسمیہ کو بیان کیا۔

کُلّی منطقی: کُلّی کا مفہوم ذہن میں قائم ہوتا ہے اس مفہوم کو کُلّی منطقی کہا جاتا ہے۔ اور کُلّی سن کر ذہن میں جو مفہوم قائم ہوتا ہے وہ مفہوم یہ ہے: مال بمتبع فرض مید و علی کثیرین۔ تو اس مفہوم کا نام کُلّی منطقی ہے

و فی تسمیہ: منطقی اپنی ابحاث میں کُلّی کہہ کر اسی مفہوم ذہنی کا ارادہ کرتا ہے اس لیے اس کو کُلّی منطقی کہا جاتا ہے۔

کُلّی طبعی: جس چیز پر کُلّی کا مفہوم صادق آئے اُس مصادق و معروفہ کو کُلّی طبعی کہا جاتا ہے۔

مثلاً: انسان، حیوان، فرس، وغیرہ پر کُلّی کا مفہوم صادق آتا ہے۔
 کہ ان میں سے ہر ایک کا میدق کثیرین پر فرق کرنا متنع نہیں۔
 وجہ تسمیہ: طبعی، طبیعت سے مشتق ہے اور طبیعت کا ایک معنی خارج ہے چونکہ معروفہ
 ایک مذہب کے مطابق خارج میں پایا جاتا ہے اس لیے اس کو کُلّی طبعی کا نام دیا گیا۔
 یا پھر طبیعت کا معنی حقیقت بھی ہے اور معروفہ چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزء ہوا کرتا
 ہے۔ جسے حیوان ہونا، زوج کی حقیقت کا جزء ہے۔ اس لیے معروفہ کو کُلّی طبعی کا نام
 دیا گیا۔

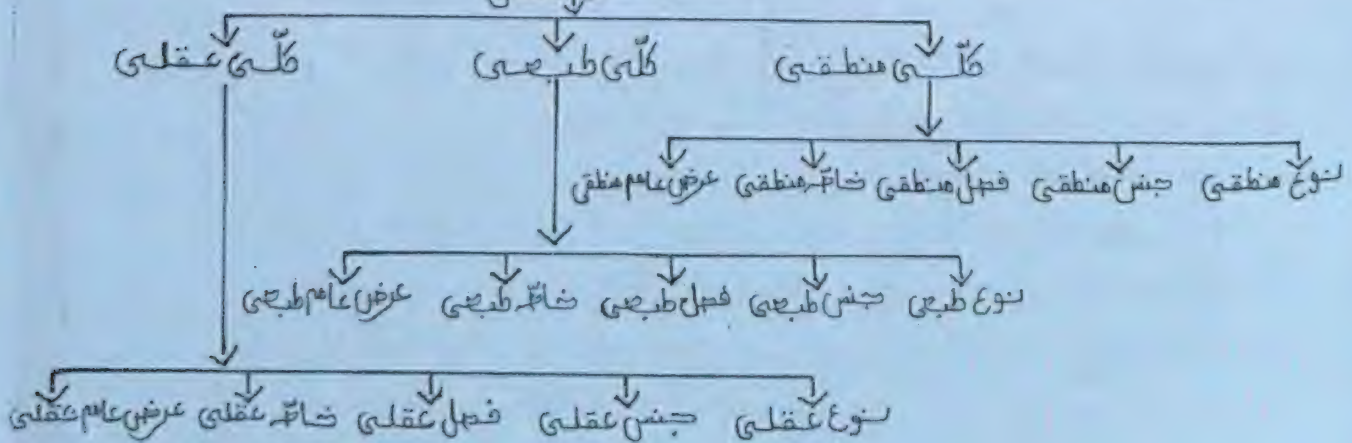
کُلّی عقلی: دونوں کے مجموعے کا نام کُلّی عقلی ہے۔ جسے کُلّی انسان الٰہی کا وجود
 کُلّی عقلی ہے۔

وجہ تسمیہ: کُلّی عقلی کا وجود خارج میں اصلاً نہیں بلکہ اس کا وجود صرف عقل میں
 ہوتا ہے اس لیے اس کو کُلّی عقلی کہا جاتا ہے۔

سوال: کُلّی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے تو پھر مذکورہ بالا وجہ تسمیہ
 کو کُلّی منطقی میں کیوں نہ بیان کیا گیا؟

جواب: کُلّی عقلی و کُلّی منطقی ایک مقسم تحت اقسام ہیں اور آپس میں قیسمیں
 ہیں۔ اور قیسموں کے درمیان تغایر ہوتا ہے اس لیے دونوں کی وجہ تسمیہ کو الگ الگ بیان
 کیا گیا۔

بہر حال اس کے بعد مانت و شارح نے بیان کیا کہ مذکورہ تینوں اعتبارات سے طرح
 مطلق کُلّی میں جاری کیے گئے۔ اسی طرح یہ تینوں اعتبارات کُلّی کے تحت آنے والی پانچوں
 اقسام میں بھی جاری ہونگے۔ لہذا جنس و نوع و فعل و خاصہ و عرفی عام میں سے
 ہر ایک کی 3، 3 اقسام بن جائیں گی۔ مثلاً: جنس منطقی، جنس طبعی، جنس عقلی
 نوع منطقی، نوع طبعی، نوع عقلی، فعل منطقی، فعل طبعی، فعل عقلی، خاصہ منطقی
 خاصہ طبعی، خاصہ عقلی، عرفی عام منطقی، عرفی عام طبعی، عرفی عام عقلی۔ یا حفظ
 اسکے بعد شارح نے بیان کیا کہ مذکورہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہونگے
 لہذا جزئی منطقی، جزئی طبعی، جزئی عقلی 3 اقسام بن جائیں گی۔
 مطلق کُلّی



متن التقدیب: اور حق یہ ہے کہ کُلّی طبعی کا پایا جانا، اس کے افراد کے پائے جانے کے معنی میں ہے۔

شرح التقدیب: مناسب نہیں کہ کُلّی منطقی کے خارج میں موجود نہ ہونے میں شک کیا جائے۔ کیونکہ کلیۃً تو صرف عقل میں مفہومات کو عارف ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ معقولات ثابہ میں سے ہے۔

اور اسی طرح کُلّی عقلی بھی خارج میں موجود نہیں۔ کیونکہ جوہ کا منتفی ہونا کُلّی کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے۔

اور چھٹا تو صرف کُلّی طبعی میں ہے، جیسا کہ انسان اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے جس کو عقل میں کلیۃً عارف ہوتی ہے۔ کیا یہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں۔ پہلا مذہب جمہور حکماء کا ہے۔ اور ثانی مذہب بعض متافیزین کا ہے اور ان ہی میں سے مہین ہے۔ اسی وجہ سے کیا کہ حق ثانی مذہب ہے۔

اور وہ اس لیے کہ اگر کُلّی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک ہی شے کا متعدد صفات سے موصوف ہونا لازم آئے گا۔ جیسے کلیۃً و جزئیۃً سے متضمن ہونا۔ اور ایک ہی شے کا متعدد مکانات میں پایا جانا لازم آئے گا۔

لہذا اس وقت طبعی کے پائے جانے کا معنی یہ ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہے۔ اور اس میں غور و فکر ہے۔ اور حق کی تحقیق حواسی و تجربی میں ہے تو تم اس میں دیکھ لو۔

اقول: کُلّی منطقی کا وجود خارج میں نہیں یہ بالاتفاق ہے کیونکہ معقولات کُلّی و جزئی ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔

اسی طرح کُلّی عقلی و جوہ بھی خارج میں نہیں یہ بھی بالاتفاق ہے کیونکہ اس کا ایک جز کُلّی منطقی ہے۔ تو جس کا جزء خارج میں نہیں اس کا کُلّی بھی خارج میں نہیں ہو سکتا۔ باقی کُلّی طبعی میں اختلاف ہے۔ جمہور حکماء کے نزدیک کُلّی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً انسان کُلّی طبعی ہے تو یہ زید، عمرو و بکر وغیرہ کے روپ میں خارج میں پایا جاتا ہے۔

پھر حکماء میں دو مذاہب ہیں ایک گروہ کے نزدیک خارج میں موجود بھی ہے اور محسوس بھی ہے۔ اور دوسرے گروہ کے نزدیک خارج میں موجود ہے محسوس نہیں ہے۔

باقی مہین اور بعض متافیزین کی رائے یہ ہے کہ کُلّی طبعی نہ تو مستقلاً خارج میں ہے نہ افراد کے ضمن میں ہو کر خارج میں ہے۔ (حاشیہ شاہجہانی)

دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر کُلّی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جائے تو ایک ہی چیز کا متعدد صفات کے ساتھ متضمن ہونا لازم آئے گا۔ کہ کُلّی طبعی ایک بھی ہوگی اور افراد کے تعدد کی وجہ سے متعدد بھی ہوگی۔

2 ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں متعدد جگہوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

اعتراض: تو پھر اس کو کُلّی طبعی بمعنی خارج میں پائی جانے والی کیوں کہنا جاتا ہے جواب: شارح نے دیا کہ اس وقت کُلّی طبعی کہنا اس لیے ہے کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں تو اس کو اس کے افراد کے اعتبار سے کُلّی طبعی (خارج میں پائی جانے والی) کہنا جاتا ہے۔

آخر میں شارح نے فیہ ناقل کہہ کر اپنا مختار مذہب بیان کیا کہ ان کے نزدیک علماء کا مذہب صحیح ہے اور اس کی تحقیق تفریق کے شارح نے بیان کی ہے۔ وہاں پر اس تحقیق کو دیکھا جائے۔

:- فصل فی تعریف المعرف :-

متن التہذیب: شیء کی تعریف کرنے والا معرفّی وہ ہے جس کو شیء پر بولا جاتا ہے تاکہ شیء کے تصور رکرنے کا فائدہ ملے۔ اور شرط یہ ہے کہ معرفّی معرفّی کے مساوی ہو اور معرفّی سے زیادہ ظاہر و واضع ہو۔

لہذا معرفّی سے زیادہ اعمّ یا معرفّی سے زیادہ افقّ کے ذریعے تفریق بیان کرنا صحیح نہیں۔ اور جو معرفّی و جمالۃ میں معرفّی کے مساوی ہے یا معرفّی سے زیادہ معنی ہے (کے ذریعے بھی تعریف صحیح نہیں)

شرح التہذیب: معرفّی جن سے بتا ہے اُن کو بیان کرنے سے فارغ ہونے

کے بعد مات معرفّی کی بحث میں شروع ہوئے

اور تو نے جان لیا کہ اس فن میں ذاتی طور پر مقصود معرفّی و حجت سے بحث کرنا ہے۔

مات نے معرفّی کی تعریف بیان کی کہ یہ وہ ہے جس کو شیء پر یعنی معرفّی پر معمول کیا جاتا ہے تاکہ اس شیء کے تصور کا فائدہ دلچسپا تو شیء کی حقیقت بیان کے ساتھ دے دیا اس طرح کہ وہ شیء اپنے تمام ماعدہ سے ممتاز ہو جائے۔

اسی وجہ سے اعمّ مطلق ہونا جائز نہیں کیونکہ اعمّ اُن دونوں چیزوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہ دے گا۔ جیسے انسان کی تعریف میں حیوان کہنا۔ تو بیشک

حیوان انسان کی مکمل حقیقت نہیں کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان مطلق ہے۔ اور یہ بھی کہ انسان اپنے علاوہ جمیع ماعدہ سے ممتاز بھی نہ ہوا۔ کیونکہ بعض حیوان فرس بھی ہیں۔

اور ایسا ہی حال اعمّ میں و جیسا ہے

بہر حال افقّ یعنی اخصّ مطلق تو اگرچہ اس کا تصور اعمّ کے تصور بالحقیقت کا فائدہ دے گا یا اس طرح فائدہ دے گا کہ اس اخصّ کی وجہ سے اعمّ اپنے ماعدہ سے ممتاز ہو جائے گا۔ جیسا کہ جب تو انسان کا تصور کرے کہ وہ حیوان مطلق ہے تو تحقیق تو نے انسان کے

صنم میں حیوان کا تصور کر لیا۔ دونوں طریقوں میں کسی ایک طریقے پر لیکن چونکہ اخف عقل میں پائے جانے کے اعتبار سے اقل ہے۔ اور عقل کی نظر میں زیادہ مخفی ہے۔ اور معرفی کی شان یہ ہے کہ وہ معرف سے زیادہ معروف و مشہور ہو۔ اس لیے معرف نامہ معرف سے زیادہ اخف ہونا بھی جائز نہیں ہوگا۔ اور معرف کی تعریف ”ما یجمل علی الشئ“ سے یہ بھی جان لیا گیا کہ معرف کا معرف کے مباحث ہونا بھی جائز نہیں۔

بس معرف کا معرف کے مساوی ہونا متعین ہو گیا۔ پھر مناسب یہ ہے کہ معرف معرف سے زیادہ معروف ہو عقل کی نظر میں۔ کیونکہ یہ معرف معلوم۔ معرف محمول کے تصور رتک پہنچانے والا ہوتا ہے تو یہ معرف معرف سے زیادہ مخفی بھی نہیں ہوگا اور نہ ہی فناء و ظہور میں معرف کے مساوی ہوگا۔

آ قول: منقح کا موضوع معرف و حجتہ سے بحث کرنا ہے کہ یہ دونوں معمولات ترک کس طرح پہنچاتے ہیں۔ اس لیے مانتے نے سب سے پہلے وہ اشیاء بیان کی جن سے معرف بنتا ہے۔ ان سے فارغ ہونے کے بعد مانتے اصل مفقود معرف کو بیان کر رہے ہیں۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد مانتے وہ اشیاء بیان کریں گے جن سے حجتہ مرکب ہوتی ہے اور پھر آخر میں حجتہ سے بحث کریں گے۔

مانتے نے معرف کی تعریف: ما یقال علیہ لإغادۃ تصورہ سے بیان کی شارح نے اس کی تشریح: ما یجمل علی الشئ آی المعروف لیفید تصورہ الشئ سے بیان کر کے کئی باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

۱ یقال کی نحو میں کا مرجع معرف ہے۔ ۲ علیہ کی میں کا مرجع الشئ ہے۔ ۳ الشئ سے مراد معرف ہے یعنی جس کی تعریف بیان کی جائیگی۔

۴ لإغادۃ میں نحو میں فاعل کا مرجع بھی معرف ہے کی تصورہ کی میں کا مرجع الشئ ہے۔ ۵ ما یقال بمعنی ما یجمل ہے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی قول اور اس کے مشتقات کا حملہ علی سے ہو تو وہاں حمل کے معنی میں لیا جائے گا۔ (شامعہانی) لہذا معلوم ہوا کہ معرف کو حملے میں موضوع اور معرف کو محمول بنایا جائے گا۔

مثلاً: الانسان حیوان ناطق۔ اس میں الانسان معرف ہے جو کہ موضوع ہے اور حیوان ناطق معرف ہے جو کہ محمول بن رہا ہے۔

بہر حال معرف کو معرف پر محمول اس لیے کرتے ہیں تاکہ معرف کے تصور ملنے کے

ساتھ ساتھ درج ذیل دونوں فائدے ملیں یا ان دونوں فائدوں میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل ہو جائے۔

۱ معرف کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ ۲ یا معرف اپنے علاوہ تمام اعتبار سے ممتاز ہو جائے۔

اس لیے ایسا معرّفی جو معرّفی سے زیادہ اعمّ مطلق ہے یا معرّفی سے اعمّ میں وجہ ہے۔ ایسے معرّفی کے ذریعے تعریف بیان کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے تعریف کرنے سے مذکورہ دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ مثلاً: انسان کی تعریف میں حیوان کہنا صحیح نہیں کیونکہ حیوان انسان سے زیادہ اعمّ ہے اب حیوان نہ تو انسان کی مکمل حقیقت ہے اور نہ ہی انسان کو جمیع ماعدا سے جدا کر رہا ہے کیونکہ حیوان تو فرس و ہمار بھی ہے۔

اسی طرح انسان کی تعریف میں ایفین کہنا صحیح نہیں کیونکہ ایفین انسان سے اعمّ میں وجہ ہے۔ اب ایفین نہ تو انسان کی حقیقت ہے اور نہ ہی ایفین انسان کو جمیع ماعدا سے جدا کر رہا ہے کیونکہ ایفین تو کپڑے اور کاغذ بھی ہوتے ہیں۔

پھر معرّفی کی تعریف ”ما یتملّ علیہ“ سے معلوم ہوا کہ معرّفی کا معرّفی پر حمل ہوتا ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ معرّفی، معرّفی سے مبائن بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک مبائن کا دوسرے مبائن پر حمل نہیں ہوتا۔

لہذا انسان کی تعریف میں حجر نہیں کہہ سکتے۔ کہ حجر کا انسان پر حمل نہیں ہو سکتا کیونکہ انسان و صخر ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ پھر یہاں تعریف میں دونوں فائدے بھی حاصل نہیں ہو رہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ تعریف بیان کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معرّفی کی پہچان حاصل ہو جائے۔ اس لیے ضروری ہوا کہ معرّفی معرّفی سے زیادہ معروف و مشہور و ظاہر ہو۔ تاکہ اس کے ذریعے معرّفی کی پہچان ہو جائے۔ اور اگر معرّفی، معرّفی سے زیادہ مشہور ہو تو پھر معرّفی کے ذریعے تعریف بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔

اس لیے ماتن و شارح نے بیان کیا کہ ایسا معرّفی جو معرّفی سے زیادہ اعمّ مطلق ہو تو ایسے معرّفی کے ذریعے بھی تعریف بیان کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اگرچہ معرّفی کا تفوّر بالحقیقۃ حاصل ہو جائے گا یا معرّفی اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے گا، لیکن عقل میں چونکہ اعمّ کا وجود اعمّ کے مقابلے میں نہ ہوتا ہے اور عقل کی نظر میں اعمّ کے مقابلے میں زیادہ مخفی ہوتا ہے۔ اس لیے اعمّ مطلق کے ذریعے بھی تعریف کرنا جائز نہیں۔

مثلاً: حیوان کی انسان (یعنی حیوان ناطق) کے ذریعے تعریف کرنا۔ اس میں انسان معرّفی میں حیوان کی حقیقۃ کا بیان ہے۔ کہ حیوان ناطق کی مکمل تشریح کریں گے تو حیوان کی مکمل حقیقت کا تفوّر حاصل ہو جائے گا۔ لیکن عقل کی نظر میں انسان، حیوان سے زیادہ مخفی ہے اس لیے یہ تعریف جائز نہیں۔ اور اگر حیوان کی انسان بمعنی ماشی کے ذریعے تعریف کی جائے کہ انسان کا تفوّر ماشی کے ذریعے کیا جائے تو ماشی نے حیوان کو تمام ماعدا سے ممتاز کر دیا۔ لیکن یہ جائز نہیں کہ انسان بمعنی ماشی عقل کی نظر میں مخفی ہے۔

تیسرے یہ نکلا کہ معرّف و معرّف کے درمیان نسبت تساوی ہو اور معرّف معرّف سے زیادہ ظاہر ہو اس لیے مانتے شرط بیان کی تھی کہ "وَبَشِّرْهُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوً وَ أَجْلً" یعنی معرّف مساوی ہو اور زیادہ ظاہر ہو یا درجے کہ مکتبہ بشریٰ کے متن میں "مساویاً و أَجْلً" ہے جو کہ صحیح نہیں کیونکہ دونوں شرطوں کا اجتماع چاہیے نہ کہ کوئی ایک شرط کافی رہے گی۔ فَاعْقِلْ پھر المساوی معرفۃ و جمالة میں المساوی لغوی معنی برابر ہونا کے معنی میں ہے۔

عقن النقص ہے: تعریف فعل قریب کے ذریعے ہو تو قد ہے، اور فاقہ کے ذریعے ہو تو رسم ہے، پس اگر جنس قریب کے ساتھ ہیں تو تام ہیں ورنہ ناقص ہیں۔
شرح النقص ہے: تعریف کیلئے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز پر مشتمل ہو جو معرّف کے ساتھ خاص ہو اور معرّف کے مساوی ہو اس پر بناء رکھتے ہوئے جو مساوی کی شرط گذر چکی۔

پس یہ چیز اگر معرّف کی ذاتی ہوگی تو وہ معرّف کی فعل قریب ہوگی اور اگر عرضی ہے تو یقیناً معرّف کا فاقہ ہے۔ پہلی صورت پر معرّف کا نام قد رکھا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت پر معرّف کا نام رسم رکھا جاتا ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر جنس قریب پر بھی مشتمل ہے تو ائمہ کا نام حد نام اور رسم نام رکھا جاتا ہے۔

اور اگر وہ جنس قریب پر مشتمل نہیں، خواہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں فعل قریب اکیلی ہے یا فاقہ اکیلا ہے تو ان کا نام حد ناقص اور رسم ناقص رکھا جاتا ہے۔ یہ ان منطقین کے کلام کا خلاصہ ہے۔ اور اس میں ایسی ابحاث ہیں۔ جن کو بیان کرنے کی مقام اجازت نہیں دیتا۔

آقول: معرّف بمعنی تعریف کی کل 4 قسمیں ہیں۔

1 حد نام: وہ تعریف جو جنس قریب و فعل قریب پر مشتمل ہو۔

مثال: انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کرنا۔ اس تعریف کو فعل قریب کی وجہ سے حد کہا گیا اور جنس قریب کی وجہ سے تام کہا گیا۔

2 رسم نام: وہ تعریف جو جنس قریب و فاقہ پر مشتمل ہو۔

مثال: انسان کی تعریف حیوان خاص سے کرنا۔ اس تعریف کو فاقہ کی وجہ سے رسم کہا گیا اور جنس قریب کی وجہ سے تام کہا گیا۔

پھر یاد رہے کہ ان تعریفات میں جنس قریب کو پہلے رکھنے پر سب مناطق اتفاق ہے۔ لیکن بعض مناطق کے نزدیک جنس قریب کو پہلے رکھنا و جوی ہے اور بعض مناطق کے نزدیک استسنافی ہے۔
(الشریح الثانی)

3 حد ناقص : وہ تعریف جو جس سے بید و فعل قریب پر مشتمل ہو یا صرف فعل قریب پر مشتمل ہو۔

مثال : انسان کی تعریف جسم ناطق سے کرنا یا انسان کی تعریف صرف ناطق سے کرنا۔
اس تعریف کو فعل قریب کی وجہ سے حد کیا گیا اور جس قریب کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص کہا گیا۔

4 رسم ناقص : وہ تعریف جو جس سے بید و خاصہ پر مشتمل ہو یا صرف خاصہ پر مشتمل ہو۔
مثال : انسان کی تعریف جسم خاصہ سے کرنا یا انسان کی تعریف صرف خاصہ سے کرنا۔
اس تعریف کو خاصہ کی وجہ سے رسم کیا گیا اور جس قریب کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص کہا گیا۔

نوٹ : بعض مناطق کے نزدیک صرف فعل قریب سے یا صرف خاصہ سے تعریف کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک کم از کم دو چیزوں کو ترتیب دے کر معمول تلخ پسینا جاتا ہے اس لیے ان مناطق نے نظر و فکر کی تعریف ”ترتیب امور معلومۃ لیتا دی الی معمول“ سے بیان کی ہے۔

لیکن مانت و بعض مناطق کے نزدیک کم از کم دو کو ترتیب دے کر معمول تلخ پسینا ضروری نہیں بلکہ ایک سے بھی معمول حاصل کرنا جائز ہے۔ اس لیے مانت نے نظر کی تعریف ”ملاحظة المحتول لتعمیل المجهول“ سے بیان کی۔ (حاشیہ شاہجہانی)

حتم التقدیب : اور مناطق نے تعریف میں عرف عام کا اعتبار نہیں کیا۔ اور تحقیق ناقص تعریف میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرف معرف سے زیادہ اعم ہو جیسا کہ تعریف لفظی میں جائز ہے۔ تعریف لفظی وہ ہے جس سے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا قصد کیا جاتا ہے۔

شرح التقدیب : مناطق نے کہا : تعریف بیان کرنے کے لئے عرف یا تو معرف کی حقیقت پر اطلاع پانا ہے یا معرف کو اس کے تمام ماعدا اے جو کرنا ہے۔ اور عرف عام ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس وجہ سے مناطق نے معرف کے مقام میں عرف عام کا اعتبار نہیں کیا۔

نوٹ : اگرچہ عرف عام سے ان کی عرف یہ ہے کہ ان سے ان کی عرف یہ ہے کہ مناطق اس کے اکیلے ہونے کی حالت میں اعتبار نہیں کرتے۔

اور بہر حال کئی امور کے مجموعے کے ذریعے تعریف کرنا کہ ان میں سے ہر ایک معرف کا عرف عام ہو لیکن یہ مجموعہ معرف کو خاصہ کو دے جیسے انسان کی تعریف، مادی و سیدھے قد وال ہونا کے ذریعے کرنا اور چمکا ڈر کی تعریف ایسا پرندہ جو پیچہ دیتا ہے کے ذریعے کرنا۔
تو یہ خاصہ مرکب کے ذریعے تعریف کرنا ہے۔ اور مناطق کے نزدیک اسکا

اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اسکی تصریح بعض مناققہ نے کی ہے۔

آقُولُ: تقریب کی بحث میں کُلِّیاتِ قسمہ میں سے ۴ کُلِّیَّوْن کا بیان ہوا۔ جنس، فصل و خاصہ تو تقریب میں ذکر کی جاتی ہیں۔ اور نوع کو معرف بنایا جاتا ہے۔ کَمَا مَعْنَى الضَّائِقَةِ۔ باقی عرف عام رہ گیا۔ اس کے بارے میں مانتے نے بیان کیا کہ تقریب کی بحث میں عرف عام کو مناققہ ذکر نہیں کرتے۔

اس پر شارح نے تشریح بیان کی کہ عرف عام ایلا ہو تو اس کا اعتبار تقریب کی بحث میں نہیں ہوتا لیکن اگر کئی عرف عام کا مجموعہ بن کر کسی معرف کا خاصہ بن جائے تو پھر تقریب میں اس کا اعتبار ہوتا ہے۔

مثال: انسان کی تقریب میں ماشی و سیدھے قائم والاکہنا یہ تعریف رسم ناقص ہے کہ دونوں عرف عام ملکر انسان کا خاصہ ہو گیا۔ اور خاصہ سے تقریب رسم ناقص ہوتی ہے۔ اسی طرح چمکا ڈر کی تقریب میں طائر و بیجہ دینے والاکہنا یہ تقریب رسم ناقص ہے کہ دونوں عرف عام ملکر چمکا ڈر کو خاص کر رہے ہیں۔ تو یہ خاصہ سے تقریب ہوئی جس کو رسم ناقص کہا جاتا ہے۔

تشریح التقذیب: مانتے کے قول ”وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِينَ أَنْ يَكُونَ أَعْمَرُ“ میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جس کو متقدّمین نے جائز قرار دیا ہے اس طرح کہ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ ذاتی اعم کے ذریعے تقریب کرنا جائز ہے۔ جیسے انسان کی تقریب حیوان سے کرنا تو یہ حد ناقص ہوگی۔

یا عرف عام کے ذریعے کرنا جائز ہے۔ جیسے انسان کی تقریب ماشی سے کرنا تو یہ رسم ناقص ہوگی۔

بلکہ انھوں نے عرف ناقص کے ذریعے تقریب کرنے کو بھی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کی تقریب حنا ملک کے ذریعے کرنا۔ لیکن مصنف اس کو شمار نہیں کیا۔ ان کے اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ تقریب اخفی کے ذریعے ہے جو کہ کبھی بھی جائز نہیں۔

آقُولُ: شروعات میں مانتے نے متاخرین کے مذہب پر بیان کیا تھا کہ اعم کے ذریعے تقریب کرنا جائز نہیں۔ اور اس کو فعل معروف کے ذریعے بیان کیا کیونکہ مانتے کے نزدیک ان کا مذہب قوی ہے۔

اور ”وَقَدْ أُجِيزَ“ سے متقدّمین کا مذہب بیان کیا کہ ان کے نزدیک اعم کے ذریعے تقریب کرنا جائز ہے۔ لیکن مانتے نے اس مذہب کو فعل مجهول کے ذریعے بیان کیا کیونکہ مانتے کے نزدیک ان کا مذہب ضعیف ہے۔

پھر مانتے نے متقدّمین کے ایک قول کو بیان نہیں کیا وہ یہ کہ ان کے نزدیک تو افعیٰ عرفی کے ذریعے تقریب کرنا بھی جائز ہے۔ شارح نے اس قول کو بیان نہ

کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ ماتن کے نزدیک یہ قول انتہائی ضعیف ہے اس لیے اسکو شمار
ہی نہیں کروایا۔

بہر حال متقدمین کے نزدیک معرفہ اعظم ہو خواہ معرفہ کا عرفی ہو یا
ذاتی ہو۔ دونوں کے تقریب کرنا جائز ہے۔ اس کی مثال شرح میں گذر چکی۔
بلکہ معرفہ اخف ہو تو وہ معرفہ کا عرفی ہو تو اس کے ذریعے بھی تقریب
کرنا جائز ہے۔

لیکن اگر اخف معرفہ کا ذاتی ہو تو اس کے ذریعے تقریب کرنا جائز نہیں۔
مثلاً حیوان کی تعریف انسان کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے
کہ حیوان کی معرفت انسان پر موقوف ہے اور انسان کی معرفت حیوان پر موقوف ہے
اس لیے اخف ذاتی سے تقریب جائز نہیں (التشیع الثنب)

شرح التقدیب: ماتن کا قول ”کا اللفظی“ یعنی جیسا کہ تقریبی لفظی میں جائز
رکھا گیا ہے کہ معرفہ اعظم ہو۔ جیسے ان کا قول: السعدانۃ گھاس ہے۔
ماتن کا قول ”تفسیر مدلول اللفظ“ یعنی ذہن میں موجود معانی
مغزوتہ کے درمیان سے لفظ کے مستحق کی تعیین کرنا ہوتا ہے۔
تو اس تقریبی لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا جیسا کہ
معرفہ حقیقی میں تھا۔ **حَا فُضَمَ**۔

آ قَوْلُ: اس سے پہلے جو متقدمین و متاخرین کا اختلاف بیان ہوا کہ اعظم کے ذریعے
تقریب کرنا متقدمین کے نزدیک جائز ہے اور متاخرین کے نزدیک جائز نہیں۔ تو یہ اختلافی
تقریب حقیقی میں ہے۔ باقی تقریبی لفظی میں کوئی اختلاف نہیں۔ کہ سب کے نزدیک
تقریبی لفظی میں اعظم کے ذریعے تقریب کرنا جائز ہے۔ کیونکہ تقریبی حقیقی میں
مجہول کو حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اس لیے اختلافی ہوا کہ اعظم کے ذریعے مجہول
حاصل ہوتا یا نہیں۔

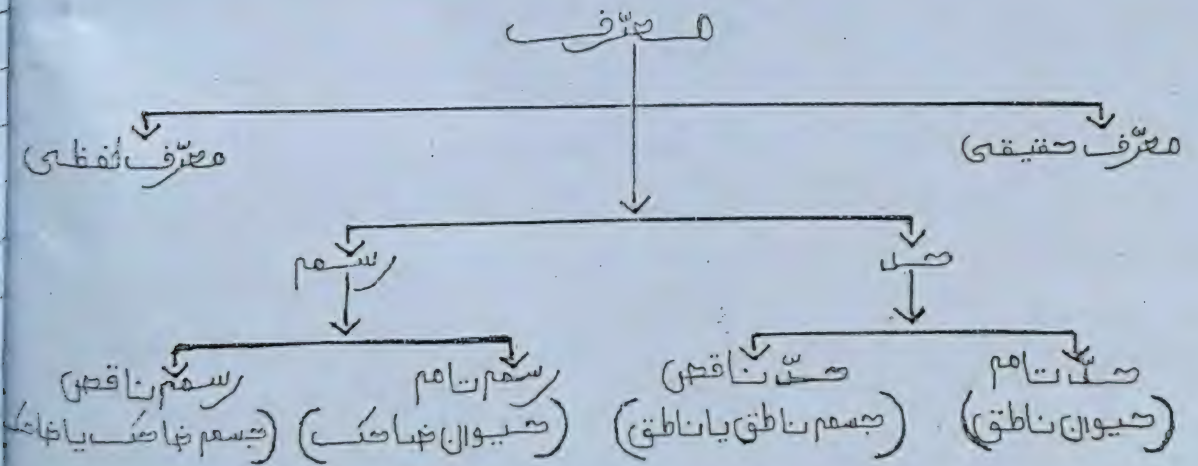
لیکن تقریبی لفظی میں مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ معلوم چیز
کے لفظ کے مستحق کو متعین کرنا ہوتا ہے۔ ادا
جاتا ہے اس لیے اعظم سے تقریبی لفظی کرنا نہ
جیسے سعدانہ ایسی کھاردار گھاس کا نام
ہیں۔ اب سعدانہ لفظ کے مستحق کو متعین کرنا
اسی طرح غنم کی تقریبی میں آسد کہنا۔ تقر

آخر میں شارح نے **حَا فُضَمَ** سے ایک ادا
لفظی ابحاث تقریبہ میں سے ہے یا ابحاث تقر

جڑ جانی کے نزدیک ابحاثِ تصدیقیہ میں سے ہے۔ لیکن مانتے کے نزدیک ابحاثِ نفوریہ سے ہے اس لیے تصدیقات میں جانے سے پہلے تقریبِ لفظی کو بیان کر دیا۔ حاشیہ شائع جانی میں اسی مذہب کو مختار قرار دیا اور اس پر دلیل یہ بیان کی کہ تقریبِ لفظی مآ عرفی استغفار کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی سوال کرے مَا الْخُفْصُ؟ الجواب اسد۔ مَا السَّحَابُ؟ الجواب نیت۔ اور جو چیز مَا کے جواب میں واقع ہوتی ہے وہ نفوری ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جواب سے صرف تصور حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا کوئی حکم نہیں ملتا۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ تقریبِ لفظی مطالبِ نفوریہ و ابحاثِ نفوریہ میں سے ایک ہے۔ فاحفظ۔

بہر حال یہاں تک تفویضات کی ابحاث فتم ہو چکی
آب تصدیقات کا بیان آئے گا۔

بروز اتوار 13 اپریل 2014 رات 11:55
کنز الایمان سکس سنہ



فصل فی التصدیقات :-

۱۲۱

مقتضیٰ التصدیق ہے : قضیہ ایسا قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔
اگر اس میں ایک شے کا دوسری شے کیلئے ثبوت کا حکم ہو یا ایک شے کی دوسری شے سے
نفی کا حکم ہو تو یہ حملہ ہے موجبہ ہو یا سالہ ہو۔

شرح التصدیق ہے : اس فن کے ثمر میں مرکب کو قول کہا جاتا ہے خواہ وہ
مرکب معقولی ہو یا ملفوظی ہو۔ لہذا تعریف قضیہ معقولہ و ملفوظہ دونوں کو شامل
ہے۔ مانتے کے قول میں "صدق و کذب" کہا۔ احتمال رکھنے میں صدق تو یہ واقعہ
کے مطابق ہونا، اور کذب واقعہ کے مطابق نہ ہونا۔ اور اس معنی کی معرفت خبر
و قضیہ کی معرفت پر موقوف نہیں۔ لہذا دور لازم نہیں آئے گا۔

آ قول : منطق کا موضوع تعریف اور حجتہ میں۔ مانتے جب معرفت سے فارغ ہو چکے
تو اب حجتہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اور حجتہ جو تکہ قضایا پر مشتمل ہوتی ہے
اس لیے مانتے نے سب سے پہلے قضیہ کی تعریف بیان کی ہے پھر اس کی اقسام
بیان کر رہے ہیں۔ اس کے بعد قضایا کے اقسام تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض کو بیان
کر کے حجتہ کو بیان کر رہے ہیں۔

خبر و قضیہ کو خبر و صرف میں فرق کیا جاتا ہے اور خبر
قضیہ کی ایک تعریف یہ ہے کہ جس کے فائل کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے۔ اور دوسری تعریف
مانتے نے بیان کی کہ خبر قضیہ ایسا قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔
مانتے کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض ہوا اس کا جواب متنازع نے دے دیا ہے۔
اعتراض : خبر قضیہ کی تعریف میں قول کہنا ضعیف نہیں کیونکہ قول تو صرف
مرکب ملفوظ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ خبر قضیہ مرکب ملفوظ و معقول دونوں کو کہا جاتا
ہے۔ اس لیے تعریف جامع نہیں۔

جواب : منطق کی اصطلاح میں قول صرف مرکب کو کہا جاتا ہے۔ صرف مرکب
ملفوظ کو نہیں۔ اس لیے قول مرکب ملفوظ و معقول دونوں کو شامل ہوا۔
صدق کی تعریف : خبر و قضیہ کا واقعہ کے مطابق ہونا۔
کذب کی تعریف : خبر و قضیہ کا واقعہ کے مطابق نہ ہونا۔
صدق و کذب کی مذکورہ بالا تعریفات برا اعتبار سے اس اعتراض سے بچنے کیلئے
متنازع نے صدق و کذب کی تعریف کو دوسرے انداز میں بیان کیا۔
اعتراض : خبر و قضیہ کی تعریف نفی کہ جو صدق و کذب کا احتمال رکھے معلوم ہوا
خبر و قضیہ کی معرفت صدق و کذب کی معرفت پر موقوف ہے۔
پھر صدق کی تعریف کی کہ خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف بیان کی کہ

حس کا واقع کے مطابق نہ ہونا۔ لہذا صدق و کذب کی معرفت حیرت و قضیہ کی معرفت پر موقوف ہوئی۔ تو یہ دور لازم آیا۔ اور دور سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

(مثلاً: میرا گھر مسجد کے سامنے، مسجد میں بے گھر کے سامنے، دونوں ایک دوسرے کے سامنے ہیں۔ اس سے آپ کو کچھ حاصل نہ ہوا کہ میرا گھر کہاں ہے۔)

جواب: صدق و کذب کی تقرین وہ نہیں جو مذکور کی گئیں۔ بلکہ درج ذیل ہیں صدق: واقع کے مطابق ہونا۔ کذب: واقع کے مطابق نہ ہونا۔

لہذا اس تقریفات میں حیرت و قضیہ کا ذکر نہیں۔ اس لیے یہ تقریفات حیرت و قضیہ کی تقرین و معرفت پر موقوف نہیں۔ لہذا دور لازم نہیں آیا۔

سوال: مذکورہ تقریفات کو سننے کے بعد جب کوئی پوچھے گا کہ واقع کے مطابق کون ہے اور واقع کے مطابق کون نہیں۔ تو یقیناً جواب میں کہا جائے گا کہ جس واقع کے مطابق ہوگی۔ تو صدق ہے۔ اور جب حیرت واقع کے مطابق نہ ہوگی تو کذب ہے۔ لہذا دور تو آپ بھی لازم آ رہا ہے۔ (حاشیہ شائع ہو چکی)

جواب: جو واقع کے مطابق ہونے سے مراد شبہ کا واقع کے مطابق ہونا ہے تو یہ صدق ہے۔ اور واقع کے مطابق نہ ہونے سے مراد شبہ کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اور شبہ کی تقرین بعد میں ذکر کی جا چکی۔ اس لیے دور لازم نہیں آئے گا۔ (معلوم ہوا کہ حیرت و قضیہ کی پہلی تقرین اولیٰ ہے کہ اس پر دور والا اعتراض نہیں ہوتا) بشرط اس کے بعد مانتے نے قضیہ حملیہ کی تقرین بیان کی۔ قضیہ حملیہ کو

نقی و صوف میں حملہ حیرت ثبوتہ و منقہ کیا جاتا ہے۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ جس میں ایک شے کا ثبوت دوسری شے کیلئے ہو۔ یا ایک شے کی نفی دوسری شے سے ہو۔ جیسے زید قائم یا زید نہیں بقائم۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

قضیہ حملیہ موجبہ: وہ قضیہ حملیہ جس میں ثبوت شے لاشعہ ہو۔ جیسے زید قائم

قضیہ حملیہ سالبہ: وہ قضیہ حملیہ جس میں نفی شے لاشعہ ہو۔ جیسے: زید قائم بقائم

منطقی ترکیب: زید قائم میں زید موضوع، قائم مفعول، دونوں ملکر قضیہ حملیہ موجبہ ہوا۔

زید قائم بقائم میں زید موضوع، لیس أداة سلب، ب أداة حیرت قائم مفعول۔ سب ملکر قضیہ حملیہ سالبہ ہوا۔

و علیٰ حد القیاس گذری ہوئی ابحاث با آنے والی ابحاث میں منطقی ترکیب منطقی کی جا چکی

متن التہذیب: اور معمول علیہ کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور معمول بہ کا نام معمول رکھا جاتا ہے۔ اور نسبت پر دلالت کرنے والے کو رابطہ کہا جاتا ہے۔ اور نحو کو رابطہ کیلئے استعارہ لیا گیا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کہ "موضوع" ہے کیونکہ اس کو رکھا جاتا ہے اور معین کہا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے۔

اور معمول ہے اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کو اس کے موضوع کیلئے مل کیا جاتا ہے۔ موضوع کیلئے اٹھایا جاتا ہے۔

اور ماتن کا قول کہ "نسبت" پر دلالت کرنے والا یعنی ایسا لفظ جس کو قضیہ ملحوظہ میں ذکر کیا جاتا ہے جو نسبت ممکنہ پر دلالت کرتا ہے اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ تو یہ مدلول کا نام دال پر رکھنے کے قبیل سے ہوا۔ کیونکہ حقیقت میں رابطہ تو نسبت کا مبیہ ہے۔

اور ماتن کے قول "الدال علی النسبة" سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ رابطہ آداة ہے۔ کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے اس نسبت پر جو حرفی معنی و غیر مستقل معنی والی ہے۔

اور تم جان لو کہ بیشک رابطہ کبھی تو قضیہ میں ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کیا جاتا ہے۔ تو پہلی صورت پر قضیہ کو ثلاثیہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت پر ثنائیہ کہا جاتا ہے۔

آ قول: نحو و صرف میں معمول علیہ کو مبتدا کہتے ہیں تو منطق میں اسکو موضوع کہا جاتا ہے۔

اور معمول بہ کو خبر کہتے ہیں تو منطق میں اسکو معمول کہتے ہیں۔

شرح نے سب سے پہلے موضوع و معمول کی وجہ تسمیہ بیان کی۔

موضوع کی وجہ تسمیہ: موضوع کا لغوی معنی ہے جس کو رکھا گیا ہو۔ اور چونکہ معمول علیہ کو بھی معین کر کے جملہ میں رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے۔ اس لئے اسکو موضوع کہا گیا۔ کہ اسکو بھی جملہ میں رکھا جاتا ہے۔

معمول کی وجہ تسمیہ: معمول کا لغوی معنی ہے جس کو اٹھایا گیا ہو۔ اور چونکہ معمول کو بھی موضوع کیلئے اٹھا کر جملہ میں رکھا جاتا ہے۔ اس لئے اسکو معمول کہا جاتا ہے۔

رابطہ: مبتدا و خبر کے درمیان یعنی موضوع و معمول کے درمیان تعلق ضرور ہوتا ہے۔ اگر رابطہ و تعلق نہ ہو تو مبتدا مبتدا نہیں ہو سکتا اور خبر خبر نہیں ہو سکتی۔ جیسے زیو۔ قائم۔ میں درمیان میں ایک نقطہ ہو تو ہر ایک یہ سمجھ جائے گا کہ زیو و قائم کے درمیان تعلق و رابطہ نہیں اس لئے زیو مبتدا نہیں اور قائم

خبر نہیں۔

لفظاً موضوع و معمول کے درمیان کوئی تعلق کوئی نسبت ^{مستقل} نہیں ہوگی جو کہ
ان دونوں کا ایک دوسرے سے رابطہ کرواتا ہے۔ تو حقیقت میں رابطہ کرواتا ہے
والی توستہ ہے لیکن چونکہ یہ نظر نہیں آتی۔ اور نسبت پر دلالت کرنے والا کوئی
لفظ ہوتا ہے جو کہ نظر آتا ہے اس لیے اس لفظ کو بھی رابطہ کا نام دیا جاتا
ہے۔ معلوم ہوا یہاں مدلول نسبت کا کام رابطہ تھا۔ لیکن اب مجازاً نسبت
پر دال لفظ ہو و غیرہ کو بھی رابطہ کا نام دیا گیا۔ لہذا شارح کا یہ کہنا کہ مدلول
کا نام دال کو دیا اس میں تسامح ہے۔ کہ مدلول کے کام کا نام دال کو دیا ہے (حاشیہ شامی)
اس کے بعد شارح نے بیان کیا کہ رابطہ پر دلالت کرنے والا آداة کہلائے گا
کیونکہ نسبت ایسا معنی بتانے میں حرف کی طرح غیر مستقل ہے۔ کہ یہ اکیلی کبھی ہی
نہیں آسکتی بلکہ جب موضوع و معمول ہونگے تو یہی نسبت کا وجود پیدا ہو جائے گا۔
لفظاً نسبت حرف کے معنی کی طرح ہے اور اس پر دلالت کرنے والا بھی حرف یعنی آداة
کہلائے گا۔

آخر میں بیان کیا کہ رابطہ اگر قصہ میں مذکور ہے تو قصہ ثلاثیہ کہلاتا ہے
ورنہ ثنائیہ کہلاتا ہے۔ کہ اس صورت میں نظر صرف دو چیزیں آتی ہے۔

شرح التہذیب : تم جان لو کہ رابطہ منقسم ہوتا ہے زمانہ کی طرف جو
دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ نسبت حکمتہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک سے ناقصہ ملتی
ہے۔ اور غیر زمانہ کی طرف جو اس کے خلاف ہے
اور فارابی نے ذکر کیا کہ بیشک جب حکمتہ فلسفہ طبعہ یونانیہ
سے لغت عربیہ کی طرف نقل کی گئی تو قوم نے یانا کہ رابطہ زمانہ لغت عربیہ
میں افعال ناقصہ ہیں۔ لیکن انھوں نے لغت عرب میں رابطہ غیر زمانہ نہیں
پائے جو فارسی کے ”ہست“ اور یونانی کے ”استن“ کے قائم مقام ہو سکیں
تو رابطہ غیر زمانہ کلیہً ہو، حتیٰ اور اسکی مثل الفاظ کو عاریہ
استعارۃ لے لیا۔ حالانکہ یہ الفاظ اصل میں اسماء تھے ادوات نہیں
اسی بات کی طرف مانتے اپنے قول ”وقد استعین لفظ“ کے ذریعہ
اشارہ کیا ہے۔

اور کبھی رابطہ غیر زمانہ کلیہً افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات
کو ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے کائنات موجودہ ہمارے اس قول میں ”یوجد کائنات“
زیچہ کہتا ہے۔ ”امیر“ موجودہ شاعر۔ ”امیر“ شاعر ہے۔

آقول: سب سے پہلے شارح نے رابطے کی دو قسمیں بیان کی اور ان کی تفریحات ذکر کیں۔

اس کے بعد ایک اعتراف کا جواب بیان کیا ہے۔
اعتراف: آپ نے کہا کہ رابطہ جو نسبت پر دلالت کرتا ہے وہ آداة ہوتا ہے حالانکہ زبناً جو قائم رہے رابطہ ہو جائے جو کہ اسم ہے آداة نہیں۔
جواب: اصل میں تو یہ واقعی اسماء ہیں لیکن ان کو استعارۃً رابطہ غیر زمانہ کے لیے لایا گیا اس لیے اب یہ منطقی اصطلاح کے مطابق آداة غیر زمانہ کہلائی گئی۔ اسی جواب کو اثبات نے "وقد استعير لفظاً" سے بیان کیا ہے۔
اس کے بعد شارح نے بیان کیا کہ مناسبت کے علاوہ افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات کو بھی رابطہ غیر زمانہ کہلایے ذکر کیا جاتا ہے۔

اور جو اس کی دو مثالیں بیان کی۔
لیکن یاد رہے کہ افعال ناقصہ کی دو قسمیں ہیں افعال ناقصہ و جردیہ
جیسے: کات، قمار، آجبت، امسلی، اصغی وغیرہ
2 افعال ناقصہ عدمیہ: کات، قمار، آجبت، امسلی، اصغی وغیرہ
توازن میں سے وجودیہ کے اسماء مشتقات کو رابطہ غیر زمانہ کہلایے لایا جاتا ہے
باقی عدمیہ کے اسماء مشتقات کو نہیں لایا جاتا۔ (التشريح المنبئ)

متن النفذیب: ورنہ وہ شرطیہ ہے۔ اس کے پہلے جزء کو مقدم کر لیا جانا ہے اور دوسرے جزء کو تالی کیا جاتا ہے۔
شرح النفذیب: یعنی اور اگر فقہ میں ایک شے کے ثبوت کا حکم دوسری شے کہلایے نہ ہو یا ایک شے کی نفی دوسری شے سے نہ ہو تو وہ فقہیہ شرطیہ ہے۔
اجزاء اس میں دوسری نسبت کی تقدیر پر ایک نسبت کے ثبوت کا حکم ہو یا اس نسبت کے ثبوت کی نفی کا حکم ہو۔
2 یا دونوں نسبتوں کے درمیان منافاة کا حکم ہو یا اس منافاة کے نہ ہونے کا حکم ہو۔

پہلے کو شرطیہ مفصلہ اور دوسرے کو شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں۔
اور تم جان لو کہ فقہ کا عصر کرنا عملیہ و شرطیہ میں اس طریقے پر جس کو مانتے ہیں بیان کیا تو یہ عصر عقلی ہے جو کہ اثبات و نفی کے درمیان کفر و رہا ہے۔
اور میں حال شرطیہ کا عصر کرنا مفصلہ و منفصلہ میں تو یہ استقراہی ہے۔
اور مقدم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ذکر میں پہلے ہوتا ہے۔
اور تالی اس لیے کہ یہ پہلے ذکر کے پیچھے ہوتا ہے۔